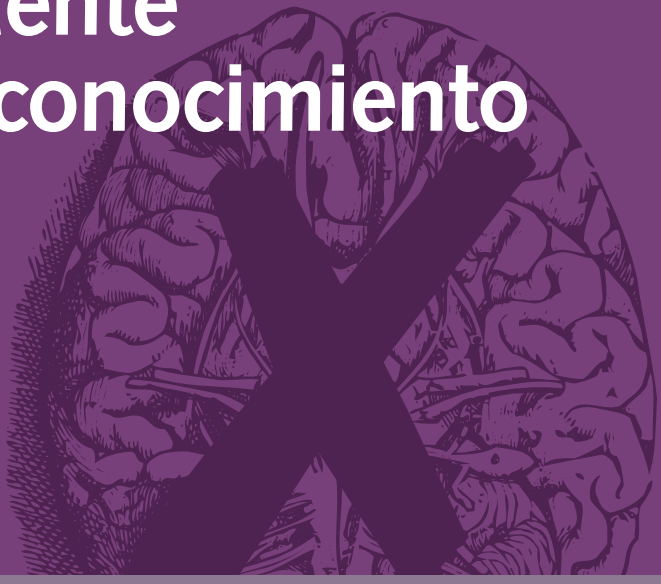
Vicente Sanfélix
Presentación de Jacobo Muñoz

Mente y conocimiento



Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNÑOPQ**RS**TUVWXYZABCDEFGHI

MENTE Y CONOCIMIENTO

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

Últimos Títulos publicados

16.— *Conocimiento y verdad. La epistemología de K. R. Popper,* Eugenio Moya.
17.— *Dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética. Ingeniería genética. Ética feminista. Deontología médica,* José M.ª G.ª Gómez-Heras (Coord.).
18.— *Ética en la frontera. Medio ambiente. Ciencia y técnica. Economía y empresa. Información y democracia,* José M.ª G.ª Gómez-Heras (Coord.).
19.— *La innovación metafísica de Ortega,* Antonio Rodríguez Huéscar. Edición de Jorge García Gómez.
20.— *Encuentros. Filósofos y literatos en lengua alemana. Begegnungen. Philosophen und Literaten in deutscher Sprache,* Stella Wittenberg.
21.— *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural,* Graciano González R. Arnaiz (Coord.).
22.— *Ensayos de filosofía de la cultura,* Joan B. llinares y Nicolás Sánchez Durá.
23.— *El papel de la mujer en la evolución humana,* Carolina Martínez Pulido.
24.— *Periodismo y verdad. Filosofía de la información periodística,* Antonio Parra Pujante.
25.— *Hacia un nuevo empirismo,* Inmaculada Perdomo y Jesús Sánchez.
26.— *Identidad y subjetividad,* Luis Arenas.
27.— *El problema de la identidad personal. Más que fragmentos,* Mariano Rodríguez Álvarez.
28.— *Mente y conocimietno,* Vicente Sanfélix. Presentación de Jacobo Muñoz.
29.— *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente,* Eugenio Moya.
30.— *Islam y política,* Máximo Campanini.

VICENTE SANFÉLIX

MENTE Y CONOCIMIENTO

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: J. M.ª Cerezo

Edición digital, marzo de 2014

© Vicente Sanfélix, 2014
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2014
Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 978-84-16169-09-2

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

Presentación, Jacobo Muñoz 11
Prólogo 27
Introducción. Teoría del conocimiento y filosofía de la mente. De la génesis a la destrucción 31
1. El oscuro origen de una disciplina heterónima 33
2. Teoría del conocimiento y modernidad 39
3. La crisis de la teoría del conocimiento 49
4. Teoría del conocimiento y filosofía de la mente 61

I. LOS AVATARES DEL FUNDAMENTO 77
1. La voluntad de fundamentación absoluta 77
1.1. Perjuicio y tradición 77
1.2. Precipitación y naturaleza 90
2. La reflexión sobre los límites 100
2.1. Semiótica de las ideas y límites de la experiencia 100
2.2. La crítica trascendental del conocimiento 115
2.2.1. Sucinta aproximación a las aporías de la concepción instrumental del conocimiento 128
3. El sueño positivista 140
3.1. Construcción y verificación 140
3.2. Reducción y constitución 159
4. La quiebra del fundamento y las perspectivas de la teoría del conocimiento 174
4.1. Verdad y holismo 174
4.2. Conocimiento y praxis 206

II. MENTE Y CUERPO. UNAS RELACIONES APORÉTICAS ... 245
1. Mente y conciencia 245
2. Mente y conducta 263
3. Mente y cerebro 279
4. Mente y función 300

5. La eliminación de la mente 321
6. La anomalía de la mente 338

III. A MODO DE CONCLUSIÓN: PROBLEMAS ABIERTOS ... 379

Bibliografía 387

PRESENTACIÓN

Con sinceridad no precisamente frecuente y por ello mismo muy de agradecer, el autor de estas páginas deja de entrada claro su origen —una «plebeya necesidad académica»— a la vez que declara su naturaleza dúplice. Una naturaleza jánica, digámoslo provisionalmente así, toda vez que su responsable las caracteriza a un tiempo como «una destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente» y «una interpretación de una parte de la historia de la filosofía moderna y contemporánea». Puede que el lector desprevenido, si es que aún queda alguno, se pregunte por la relación, quizá no tan obvia como algunos desearían, entre ambas partes de tan atormentado rostro. Y, sin embargo, la cosa tiene su lógica. Quien haya seguido los avatares del pensamiento filosófico en algunas de sus estribaciones suburbanas durante las últimas décadas abrigará, en efecto, pocas dudas sobre la coherencia final de esa faz escindida aunque —en la intención, al menos, de quienes la han dibujado— *unitaria.*

Porque lo que aquí está en el fondo —y no tan en el fondo— en juego no es otra cosa que una nítida, documentada y sumamente inteligente reconstrucción crítica de ese avatar de la «metafísica de la subjetividad» que en las citadas estribaciones y barrios progresivamente urbanizados ostenta el rótulo vitando de «cartesianismo». Y sus implicaciones y consecuencias. Y, ciertamente, si se reduce la historia de la filosofía a historia de la metafísica y se identifica la teoría del conocimiento en su momento genético «supremo» con el «absolutismo gnoseológico» del denostado autor del *Discurso del método,* elevado a gran clásico de la mismísima metafísica de la

subjetividad y responsable último de ese proceso de «subjetivización de lo real» al que se reduciría su influyente aportación histórico-filosófica, todo parece claro. Las cuentas cuadran y el camino que conduce y a la vez invita a la destrucción queda expedito. Una destrucción que lleva inscrito en su frontispicio, claro es, un gran nombre y muchos pequeños nombres que de un modo u otro —el modo del desconstruccionismo y el de la «debilitación» posmoderna de la metafísica de la violencia y de la presencia, el de los cultivadores del pensar del ser y el de los desconstructores del sujeto enfático de la Modernidad, el de ciertos feminismos de la diferencia y el de los alegres muchachos del «todo vale»— se alimenta de él. En definitiva, todo queda en familia. En «la» familia, donde no hay voz que no encuentre hoy su eco. Total, un simple viraje, errado, sí, pero por fortuna superado ya, de la metafísica, ayer dedicada a determinar los principios y causas del entre y desde Descartes —un Descartes leído en una clave intrafilosófica muy precisa o relativa, si se prefiere, a ese proceso de «consumación de la metafísica occidental» que él mismo inauguraría con su presunta «reducción del *sum* al *cogito* y del *cogito* al *ego»,* por decirlo ahora con J. L. Marion— a roturar los principios del conocimiento. Aunque, sin abandonar, claro es, el territorio de la a un tiempo rescatada y renovada *philosophia perennis.* Exactamente esa que siglos después Heidegger habría «destruido» con su vuelta rememorativa a los orígenes con vistas, como recordaba recientemente Pedro Cerezo, a una apropiación, por fin «genuina y positiva», del pasado. Que sería igualmente la anticipación de un futuro del pensar esencial por él mismo anticipado como tarea y destino. (Todo ello al hilo, dicho sea de paso, de una doble y aparentemente, solo aparentemente, discorde estocada. La dirigida al neokantismo y la que, con mayor urgencia académica, apuntaba a la destrucción, esta vez sin recuperación «re-descubridora» posible, del núcleo duro de la egología husserliana. Nada ni nadie se interponía ya en el *verdadero* camino «a las cosas mismas»...)

Con la particularidad de que así enfocadas las cosas, la crisis de ese capítulo central de la historia de la filosofía que sería

la moderna metafísica de la subjetividad (el «cartesianismo») y sus rasgos esenciales —desde su comprensión del ente como lo susceptible de representación al fundamentalismo, desde su atenimiento a la «perspectiva egocéntrica» a su atomismo, desde la defensa del valor regulativo de nociones como las de verdad, objetividad y racionalidad a su lenguaje universalizante, desde su actitud crítica frente a la tradición a su insobornable normativismo— sería la crisis de la teoría del conocimiento *tout court.* En la que Heidegger y el último Wittgenstein habrían jugado, como dejó sentado Rorty en pasos muy citados en los últimos tiempos —casi tanto como los del otro gran motor del envite «posmoderno», en este caso en su versión neocatólica, Gianni Vattimo— un papel decisivo, como Sanfélix recoge y recuerda.

La crítica wittgensteiniana del «mito de la interioridad» es sin duda una pieza fundamental del anticartesianismo —o de cierto anticartesianismo...— de la filosofía contemporánea. Pero es dudoso que apuntara, y más dudoso aún que apunte efectivamente, a la legitimidad de la epistemología como tal. El caso de Heidegger es muy distinto. Puede, en efecto que tenga su fundamento la condescendencia un tanto soberbia con la que Heidegger —siempre implacable con lo que iba dejando atrás, o, simplemente, a un lado— subrayó en 1929 en Davos frente a Cassirer que lo verdaderamente importante, a propósito de la emergencia de todo valor y de todo significado, o lo que es igual, de toda actividad simbólica, se identifica con la cuestión esencial de la temporalidad de la existencia humana que hace posible tal emergencia. Esto es, con la cuestión de la estructura específica de esa temporalidad que permite que ese ser mortal y finito que es el hombre experimente su existencia como parte de una totalidad dotada de sentido. Razón por la que la gran «tarea» no sería otra que la que el propio Heidegger se autoimponía: «explicar la temporalidad del ser-ahí con relación a la posibilidad de la comprensión del ser», en el bien entendido, claro es, de que la verdadera cuestión de fondo —la cuestión de la posibilidad de la metafísica— «exige una metafísica del ser-ahí». Pero lo que no parece tener tanto fun-

damento, en cambio, es la reducción del «problema del conocimiento» a los laberintos planteados por la dialéctica sujeto/objeto a que Heidegger procede en el párrafo 13 de *Ser y Tiempo.* El problema no sería, puestas así las cosas, otro que el de cómo puede caberle al sujeto cognoscente salir de su «esfera interior», de la «jaula» de su conciencia, para entrar en otra «ajena y exterior». Y en medio de todas las variaciones propuestas para resolver esta cuestión —la de la salida, subrayamos de nuevo, del conocer de la esfera interior para conseguir una «trascendencia» eficaz a su objeto— quedaría intacta, para Heidegger, la cuestión de la forma de ser de ese sujeto cognoscente. Pasando así el conocimiento a ser asumido como problemático «sin haber aclarado antes qué y cómo es ese conocimiento que tales misterios ofrece», como él mismo verbaliza remedando un viejo reproche de Hegel a Kant. Tiene, pues, una lógica profunda que Heidegger remita la cuestión menor y un tanto incómoda del «problema del conocimiento» a «la más decisiva» del «ser en el mundo». No en vano el conocimiento no es para él sino un modo del ser-ahí como ser en el mundo que tiene su fundamento óntico en esta «estructura de ser». (Por lo demás, convendría no olvidar tampoco que respecto del anticartesianismo de Heidegger habría que distinguir entre su inicial llamada de atención sobre lo impensado por Descartes —el *sum* del *cogito*— y sus consideraciones críticas sobre lo explícitamente dicho por el filósofo francés sobre el *cogito* en cuanto *fundamentum inconcussum veritatis.)*

La consideración del conocimiento como una forma de ser del «ser en el mundo» no resultaría, de todos modos incompatible, con un poco de ayuda del «principio de caridad», con la que percibe en él, por ejemplo, con igual afán definitorio, un instrumento —el más potente, tal vez— del que la humanidad se ha servido para adaptarse al medio y sobrevivir. Y sobrevivir, además, con un éxito tal que ha acabado por construirse un medio a su medida. Y a la medida de su propia desmesura. Pero recorrer ese camino nos llevaría muy lejos de Heidegger. Y si optamos por el suyo —el de la «destrucción» de la historia de la ontología tradicional como tarea perteneciente al

acaecer destinal del ser—, no parece que la decisión pudiera resultarnos especialmente útil de cara a la indagación en múltiples frentes que parece exigir la naturaleza misma de la cosa...

Sea como fuere, va de suyo que la apelación a Heidegger y, complementariamente, al segundo Wittegenstein, en cuanto inspiradores centrales del «viraje pragmático» no podía obedecer sino a razones renovadamente «destructivas». En el caso de Rorty tan destructivas como para declarar —ya sin eufemismos— caducada la epistemología, cuyo hueco sería ocupado por la hermenéutica —reconocidamente anticartesiana y antiilustrada en su remodulación por Heidegger y, sobre todo, por Gadamer—. Y no sólo la epistemología, sino toda apelación medianamente consistente a nociones tan ajenas, a lo que parece, al espíritu de la cultura posmoderna como las de verdad, objetividad y racionalidad. (Por lo demás, convendría no olvidar tampoco que de la filosofía moderna, que los teóricos más tradicionalistas del conocimiento elevan, tomando pie en algunos de sus tópicos centrales, a contenido esencial de la propia epistemología, podrían haberse extraído otras consecuencias. Por ejemplo, la de que la problemática ontológica y la gnoseológica se entrecruzan de tal modo una vez el pensamiento filosófico deja atrás estadios primerizos de su propio decurso que no puede sostenerse ya sin graves reparos la vieja escisión. Como se desprende, por lo demás, de la que no deja de ser la conclusión ontoepistémica *decisiva* de esa época del pensamiento: la de que «lo que sean las cosas», digámoslo al modo de Gustavo Bueno, «depende de nuestro conocimiento acerca de ellas y, a su vez, que nuestro conocimiento depende, por encima de nuestras voluntades, de la morfología y de la estructura hilérica de la propia realidad». Ahí y no en la confusa y difusa tesis de la «subjetivización de lo real» habría que cifrar la gran enseñanza de la ontoepistemología moderna.)

* * *

Distanciándose de Rorty, Vicente Sanfélix prefiere, sin embargo, creer en la posibilidad efectiva de que esta «destrucción» —en el sentido de consumación/replanteamiento que el concepto tiene en Heidegger— resulta beneficiosa de cara a la dilucidación del estatuto disciplinar de la epistemología y de la filosofía de la mente. Y consuma su destrucción particular, que en modo alguno se propone tareas tan ambiciosas como la de invertir el *ego cogito* en una suerte de analítica existencial o tan abismáticas como la de una revisión completa de la Modernidad, al hilo de una brillante y minuciosa reconstrucción crítica de los avatares históricos de la justificación epistémica. O lo que es igual, de la búsqueda cartesiana de un fundamento absoluto e inconcuso de verdades absolutas e inconcusas y de sus implicaciones y crisis sucesivas.

Tras demorarse en las obligadas estaciones —Locke, Kant, Hegel, el positivismo en sentido amplio (tan amplio como para incluir en él no sólo a Russell y el primer Wittgenstein, sino también a Husserl), el holismo, el segundo Wittgenstein y los pragmatistas clásicos— la conclusión se impone con tal fuerza que le confiere el punto de partida asumido y la dirección del recorrido: «el proyecto epistemológico inaugurado por Descartes» —a cuyas connotaciones crítico-ilustradas no quiere nuestro autor, sin embargo, renunciar— «está a mi entender definitivamente quebrado. El fundamentalismo es una opción inviable, incapaz de trascender el ámbito de la propia conciencia y la puntualidad de la certeza... Y la quiebra del fundamentalismo arrastra consigo la de otros muchos de los rasgos de aquel proyecto: el atomismo, el representacionismo, el teoreticismo, el criptopositivismo, que implica tomar a la ciencia natural como paradigma cognitivo...» La destrucción así consumada pasa finalmente a dejar paso a dos tesis de vocación programática. La primera afecta al naturalismo radical en filosofía y en «ciertas» ciencias sociales y humanas, que Sanfélix repudia con gesto enérgico. La segunda —y no se trata, claro es, de un mero cambio de rótulos—, a la sustitución de la teoría del conocimiento por una teoría de la racionalidad. ¿Qué racionalidad? Entendemos, dado el contexto, que episté-

mica. Y, en consecuencia, normativa. Lo que no deja de conllevar consecuencias algo menos aproblemáticas de lo que este final feliz permitiría —tal vez— suponer...

La reivindicación de una racionalidad de este tipo tiene frente a sí, en efecto, a todos los enfoques naturalistas de la epistemología contemporánea, incluido el que hunde sus raíces en el «destructor» viraje pragmático. Que no ha traído, por cierto, tanto la sustitución de la epistemología por la hermenéutica anunciada *pro domo sua* por Rorty cuanto la emergencia de una epistemología de inspiración hermenéutica, que hunde sus raíces en aquel viraje, sí, pero que se identifica también con los desarrollos «radicales» de algunos discípulos de Kuhn, en el sentido, al menos, en el que podrían serlo etnometodólogos como Latour, Woolgar o Knorr-Cetina, sociólogos e historiadores de la ciencia vinculados al «programa fuerte» de la sociología del conocimiento (Bloor), a la Escuela de Edimburgo (Barry Barnes), al «programa empírico del relativismo» (Collins y Pinch)... Incluso algunos posestructuralistas tardíos son situados ya en los márgenes de esta epistemología.

El naturalismo epistemológico y metacientífico invita, como es bien sabido, a centrarse analíticamente en las causas (cognitivas o sociológicas) por las que creemos algo, dejando a un lado las razones (propiamente epistémicas) que tenemos para creer algo. Dicho de otra manera: de lo que se trata es de estudiar los procesos de adquisición, elaboración o construcción del conocimiento tal como vienen dados. Esto es, de estudiar las causas fácticas, empíricas, reales de nuestros constructos cognitivos. Y de hacerlo, pues, más allá de todo afán «idealizador» como el que guiaba, por ejemplo, a las reconstrucciones «racionales» (lógicas) de la teoría analítica clásica de la ciencia, heredera del normativismo del Círculo de Viena. (Normativismo, por cierto, que caracterizaría asimismo al racionalismo crítico de inspiración popperiana.) La influyente propuesta quineana de reducción de la epistemología a psicología (conductista), el «programa de investigación en epistemología evolucionista», en pleno desarrollo en las últimas dé-

cadas por obra de investigadores como Lorenz, Riedl, Vollmer o Wuketis, el enfoque teórico-informacional de Dretske y las concepciones computacionales han ido sustituyendo con paso poderoso el viejo «análisis del lenguaje lógico del lenguaje científico» y su inspiración normativa —muy golpeada también por las tesis de la llamada «filosofía pos-positivista de la ciencia»— por una decidida atención a las ciencias cognitivas, biológicas o sociales, y a la teoría de la información.

Pero no menos naturalista es, como arriba apuntábamos, esa variante actual del constructivismo social y lingüístico extremo que vendría a ser la citada «epistemología hermenéutica», mucho más fiel a la invitación gadameriana a «rehabilitar» el prejuicio y la tradición, la interpretación y la precomprensión que dispuesta a interesarse por desarrollos científicos del tipo de los citados. Y no sólo eso, que podría resultar perfectamente simpatético con el trabajo usual de historiadores y sociólogos del conocimiento conscientes de que el aferrarse a dogmas es más común, en la historia de la ciencia, que la instalación en una suerte de constante e insobornable actitud crítica. Sino que radicalizando ideas como la de la inconmesurabilidad y subdeterminación empírica de las teorías científicas se han defendido tesis como la de que toda realidad no es sino creación subjetiva, realidad socialmente compartida. O la de la irrelevancia de la evidencia empírica y la justificación lógica, que aconsejaría sustituir las razones epistémicas por las causas fácticas del conocimiento e incluso abandonar el supuesto central de un mundo causal objetivo, independiente de los deseos, las preferencias, las expectativas y los auerdos de los agentes cognitivos. O la del de la obsolescencia de la idea misma de verdad, concebida como el establecimiento de relaciones objetivas expresables en leyes, en favor de la «liberación» de la Humanidad de la «tiranía de la Verdad» ejercida por esa Nueva Iglesia Universal en la que se habría convertido la ciencia. La verdad sería, a lo sumo, materia de una «política» similar, por ejemplo, a la «política del gusto». «Lo que queda», ha dejado dicho, en efecto, Feyerabend, «una vez abandonado el sueño racionalista de "un" método científico, son juicios estéticos,

juicios de gusto y nuestros propios deseos subjetivos». Y Barry Barnes no ha dejado de subrayar, por su parte, que «el conocimiento está... producido... por grupos que interactúan socialmente... Su afirmación no es sólo cuestión de cómo se relaciona con la realidad, sino también de cómo se relaciona con los objetivos e intereses que expresa una sociedad en virtud de su desarrollo histórico. Se puede ofrecer un modelo adecuado... considerando que el conocimiento de una sociedad es análogo a sus técnicas o a sus formas convencionales de expresión artística, pues se entiende fácilmente que ambas se transmiten culturalmente, siendo susceptible de modificación y desarrollo para amoldarse a exigencias particulares».

Eso es, en efecto, lo que la epistemología hermenéutica —fiel, en definitiva, a su inspiración textual última— ha puesto en cuestión: no sólo la necesidad, sino la plausibilidad de anteponer, en cuestiones de conocimiento, a cualquier otra consideración la de la relación de éste con la realidad de la que es tal conocimiento. Esto es: tal conocimiento objetivo. (Como es bien sabido, si la verdad no puede ser decidida fuera del plano del discurso, la cuestión de la objetividad se resuelve desde el punto de vista de la causalidad que ejerce la realidad sobre nuestros constructos teóricos.) Y así, ha privilegiado un modelo —resuelto en mil variantes— de acuerdo con el cual «los objetos del mundo material se constituyen en virtud de la representación, en lugar de ser algo preexistente a nuestros esfuerzos por descubrirlos», la lógica y la razón son consecuencia de la acción antes que su causa y las reglas son recursos para una evaluación *post hoc* de las prácticas y los intereses. Como es, en fin, el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye en objeto de pensamiento, ya sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc. Algo decididamente contrario, pues, a toda «confusión» del resultado de hecho, del resultado efectivo, con la meta final: la confusión propia de quienes en lugar de enfocar el problema desde las prácticas, parten del «objeto», de manera que las prácticas sucesivas pasan —falsa-

mente— a parecerles reacciones ante un mismo «objeto» preexistente a ellas...

Cuestionada así la prioridad del «objeto» natural, toda vez que no hay —se nos dice— a lo largo del tiempo ninguna evolución o modificación de un «mismo» objeto que ocupe siempre el mismo lugar, sentado, como hace Latour, que la verdadera causa de la representación es el cierre de una controversia, un cierre que no es, por tanto, nunca consecuencia de aquélla, queda claro que «nunca podemos utilizar esa consecuencia, la naturaleza, para explicar cómo y por qué se ha cerrado una controversia». Como queda claro, en fin, en la consumación de este extremo constructivismo social y lingüístico, que la realidad, por su parte, si es que es algo, es un fenómeno puramente discursivo, un producto de los variados códigos, convenciones, juegos de lenguaje o sistemas significantes que proporcionan los únicos medios de que se supone que disponemos para interpretar la experiencia, esto es, para interpretarla desde una perspectiva sociocultural dada. Y el conocimiento, a su vez, no es sino creencia socialmente compartida (en un tiempo y un lugar dados), algo que se sostiene por consenso y autoridad, como la costumbre. Y que se desarrolla y modifica colectivamente como se modifica y desarrolla colectivamente una costumbre. No habiendo, por último, circunstancia cognitiva, social ni institucional, factible, objetivamente sopesable, que pueda ser causalmente responsable de que las razones epistémicas se impongan y o prevalezcan sobre las razones no epistémicas, porque todo es ontológicamente subjetivo y nada epistemológicamente objetivo puede decirse sobre lo que es ontológicamente subjetivo, y no siendo —en última instancia— la ciencia sino un juego de procesos discursivos mediados por intereses, ¿por qué no aceptar finalmente que los propios científicos no son otra cosa que gente hablando con gente sobre otra gente, como tan pregnantemente ha sugerido Eugenio Moya?

Como puede verse, el viraje pragmático nos ha llevado muy lejos de la definición del conocimiento como creencia verdadera adecuadamente justificada que una tradición racio-

nal-normativa de siglos hizo suya, llevada, a lo que se ve, de una voluntad de poder de la que los hermeneutas radicales, ajenos, además, al eurocentrismo de la metodología científica, a la visión fálica de la tecnociencia moderna y al uso de la verdad como instrumento de opresión, estarían, faltaría más, por fin exentos.

* * *

No se trata, desde luego, de ignorar que los hechos son ellos mismos «construcciones», en el sentido preciso de que sólo cuando se incorporan a un contexto determinado, preferentemente teórico, comienzan a funcionar como signos para nosotros alcanzando así un significado ontoepistémico efectivo. Ni menos de devolver la vida a un fundamentalismo al que todos los falibilismos contemporáneos enterraron bien enterrado. Ni de esgrimir de nuevo frente al primado de la interacción el de la (vieja) re-presentación. Ni tampoco de cerrar los ojos ante el hecho indiscutible de que nociones semánticas del tipo de las de referencia o verdad son siempre internas a un marco, esto es, se despliegan de manera interna a un lenguaje o teoría, siendo, además, posible que siempre haya quien no pueda adoptar una perspectiva superior para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose temporalmente del suyo propio. Pero eso no permite decretar definitivamente inservibles nociones como las de realidad, verdad y objetividad. Ni menos permite fragmentar la racionalidad de un modo tal que no pueda aspirar, finalmente, a otra función que la de microárbitro, uno entre muchos, en los ámbitos de simulación estratégica que sería hoy para nosotros el mundo.

Por otra parte, resulta obligado aceptar hoy que la teoría normativa «pura» del conocimiento, instalada en el plano *in iure* y ajena a todo interés medianamente sustantivo por los resultados de las investigaciones científico-positivas que aportan tanto las ciencias cognitivas como la propia historia y sociología de la ciencia, no es ya viable. Pero eso no impone una reducción disciplinar a la descripción de las causas del conoci-

miento, ni menos la necesidad de aceptar, con Latour y Woolgar, que «el fraude y la honestidad no son dos tipos de comportamiento distintos, sino que son sólo estrategias cuyo valor depende de las circunstancias y del campo agonístico (de la ciencia)». Más bien habría, por ejemplo, que tematizarse —con el debido rigor— la posibilidad de que «determinados hechos, objetos en cuanto tales de las ciencias particulares, pero concernientes a la estructura real de nuestro sistema cognitivo, y no necesariamente transparentes o accesibles al mero análisis conceptual, tengan un valor jurídico primordial respecto de la validez de nuestros conceptos», como recordaba recientemente Julián Pacho. Replanteándose a la vez, y en consecuencia, el problema de la relación entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho a propósito del conocimiento humano y de sus objetivaciones. No parece, en efecto, que ningún «naturalismo» a la altura de los tiempos pueda cerrar los ojos ante el dato básico de que las cuestiones de hecho y las de derecho, o lo que es igual, la perspectiva naturalista y la de un normativismo adjetivable como «racional», tienden a converger cuanto mayor es el valor normativo de las teorías correspondientes. Como tampoco parece que ningún «normativismo» actualizado pueda ignorar que para sopesar los criterios normativos que se asumen hay que saber cuáles son factibles y cuáles no, lo que exige una exploración lo más rica y completa posible del espacio cognitivo y un estudio no menos riguroso de los procesos que han llevado al éxito cognitivo.

Lo que con todo ello viene a plantearse no es, en definitiva, otra cosa que una duda central sobre la presunta neutralidad de las cuestiones de hecho —o relativas a las «causas», esto es, a la adquisición del conocimiento, al *a priori* biológico, etc.— respecto de las derecho —o relativas a las «razones», a la justificación del conocimiento, al enjuiciamiento de sus aspiraciones de «validez», el *a priori* epistémico, etc.—. Es, como mínimo, un punto a debatir. Desde la sospecha, claro es, de que haya hechos de relevancia «jurisdiccional». Por lo demás, el enfoque normativo puro siempre encuentra sus límites —unos límites cada vez más estrechos— en el estatuto mismo que

asigna, con gesto inequívocamente internalista, a una razón presuntamente «exenta» y nunca tematizada a fondo, ni siquiera mediante el ilustre método del análisis conceptual «puro». No en vano el siempre sorprendente Kant aludió ya en su momento a la naturaleza como la instancia que hace posible «todo arte y quizá la razón misma» *(KrV*, B 654). Una razón que sabe elevar, con todo, aspectos de esa naturaleza, por ella reelaborados, al estatuto de *standards* normativos. En el bien entendido de que esta razón tiene, en lo que aquí nos afecta, una dimensión decididamente pública, al igual que pública es la búsqueda de creencias informativamente cargadas verdaderas y de procesos fiables que llevan a ellas. Como públicas son también las reglas de juego que comparten los agentes cognitivos, lo que no deja de situarnos muy lejos de la perspectiva «egocéntrica»... En cualquier caso, y como escribió en una ocasión Antoni Doménech, «a la justificación de esas reglas se llega por medio de un "equilibrio reflexivo", y no hay equilibrios reflexivos "robinsonianos", no hay equilibrios reflexivos sin un *uso público de la razón:* cohonestar intuiciones y prácticas, de un lado, y reglas y normas sistematizadas, de otro, conlleva ineluctablemente la puesta en cuestión común de esas instituciones y prácticas y la libre discusión pública sobre el mejor modo de captarlas conceptualmente y de justificarlas —o criticarlas— normativamente». Eso sin olvidar, vistas las cosas desde otro ángulo, que la operatividad de los sujetos operatorios presentes en los procesos de construcción y reconstrucción de teorías —que están sujetos también a las normas que los propios constructos científicos les imponen— no resulta conceptualible al viejo modo estrechamente psicologista ni al nuevo, pero no menos estrecho, sociologista. Es más, ni siquiera resuelve nada, ni parece tampoco necesario, apelar a la presencia de un sujeto autológico que concatena estados suyos diferentes.

* * *

Hora es ya, en fin, de despedir a Calicles, agradeciéndole los servicios prestados, que no han sido pocos, y volver a Platón. A conciencia de que la travesía será larga y los aparejos aún tendrán que ser varias veces renovados. Entre los mapas y las cartas de navegación esta obra prudente y contenida brillará, sin duda, con luz propia.

JACOBO MUÑOZ

PRÓLOGO

Este libro ofrece una destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente. Su origen no está en una aristocrática relación placentera con la reflexión, sino en una plebeya necesidad académica. He intentado, no obstante, que ello no se convirtiera en un estigma.

Tras muchas dudas, me decido a darlo a la luz pública porque creo que, a pesar de su carácter destructivo y de su origen poco noble, el lector encontrará en él una interpretación de la historia de una parte de la filosofía moderna y contemporánea que puede resultarle clarificadora.

Por supuesto, aquí no se dice lo que es el conocimiento o la mente, pero por lo menos se muestra lo implausible de ciertas concepciones del uno y de la otra muy usuales en nuestra tradición de pensamiento.

Aunque se critican muchos de los presupuestos del proyecto ilustrado que alumbrara la modernidad, no creo que del conjunto pueda deducirse honestamente una renuncia a la ilustración, ni una abdicación de la razón. De hecho, al desenmascarar el carácter espurio de aquellos presupuestos no hacemos sino obedecer el lema ilustrado que nos exige combatir nuestros prejuicios.

Si hubiera de declarar una hostilidad manifiesta, elegiría el naturalismo radical y el cientifismo como las dianas fundamentales contra las que las páginas que vienen a continuación están dirigidas.

En cuanto a las deudas contraídas en el proceso de su elaboración y publicación son grandes. Debo agradecimiento tanto a las amigas que me aconsejaron embarcarme en la empresa, cuanto a las que me propusieron la deserción. Carmen Berna y Carmen Ors, figuran entre las primeras. Beatriz Capitán, capitaneó infructuosamente el segundo bando. Si a las primeras debo agradecerles el ánimo, a la última el que me hiciera más consciente de las limitaciones de lo que ofrezco al lector.

Con Mercedes Torrevejano y Jacobo Muñoz la deuda es de otro tipo. La profesora Torrevejano tuvo la paciencia de leer varias partes del manuscrito y comentármelo. El profesor Muñoz me ha vuelto a dar una muestra de su amistad acogiendo el libro en la colección que dirige.

Para terminar este capítulo debo ineludiblemente hacer referencia a Ino Márquez. Aunque ella diga no entender de estas cosas, su apoyo incondicional resulta para mí fundamental.

A todas estas personas, y al pequeño círculo de aquellos que aunque no he mencionado explícitamente no sé por qué me aprecian, dedico lo que de bueno pueda tener este trabajo.

Valencia, primavera de 2002

INTRODUCCIÓN

Teoría del conocimiento y filosofía de la mente. De la génesis a la destrucción

1. EL OSCURO ORIGEN DE UNA DISCIPLINA HETERÓNIMA

La teoría del conocimiento, como disciplina académica y campo específico y autónomo[1] de investigación, parece ser joven[2]. Si hemos de creer lo que dice G. Kropp[3], términos como «*Theorie der Erkenntnis*» o «*Erkenntnistheorie*» fueron utilizados por primera vez por E. Reinhold, allá por el año

[1] En la medida, siempre limitada, en que cualquier disciplina filosófica puede ser autónoma respecto a otras disciplinas, tanto filosóficas como no filosóficas (científicas, por ejemplo). Sobre esta problemática. Cfr. el epígrafe 1.3 «¿Tiene sentido una teoría general del conocimiento?», del libro de S. Rábade, *Teoría del conocimiento*, Madrid, Akal, 1995, págs. 13-16; y J. L. Arce, *Teoría del conocimiento*, Madrid, Síntesis, 1999, parte I. Cfr. también H. Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Mohr, Tübingen, 1987, donde se critica la tesis de la autonomía radical de la teoría del conocimiento desde la perspectiva del racionalismo crítico de inspiración popperiana.

[2] En cualquier caso, en algunos países más que en otros. Unas breves indicaciones sobre las dificultades que la teoría del conocimiento tuvo que arrostrar en las Universidades españolas para llegar a abrirse paso pueden encontrarse en la presentación del libro de J. Ll. Blasco y T. Grimaltos, *Teoria del coneixement,* Universitat de València, 1997, págs. 9 y 10. Sobre su situación administrativa actual, cfr. la presentación al importante *Compendio de epistemología* de J. Muñoz y J. Velarde, Madrid, Trotta, 2000.

[3] Cfr. G. Kropp, *Teoría del conocimiento*, México, Uteha, 1961, págs. 1 y siguientes.

1832, aunque es probable que otras expresiones como «*Erkenntnislehre*» puedan haber sido utilizadas dentro de los círculos kantianos más tempranamente[4]. En cualquier caso, el espaldarazo definitivo a la nueva nomenclatura habría sido responsabilidad del famoso historiador de la filosofía griega E. Zeller, y efecto del poderoso influjo que su artículo: «*Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*» tuvo[5]. Zeller defendía una tesis metafilosófica tan contundente como fácil de formular. La *Erkenntnistheorie*, la teoría del conocimiento, debía pasar a convertirse en la disciplina filosófica fundamental.

Cuando Carnap y Reichenbach rebautizaron la revista *Annalen der Philosophie* con el título de *Erkenntnis*, en 1930, sesenta y cinco años después de la primera aparición del artículo de Zeller, la propuesta arquitectónica de éste parecía alcanzar la cúspide de su apogeo. La teoría del conocimiento no sólo desplazaba a la metafísica del lugar privilegiado en el sistema filosófico que tradicionalmente se le había concedido, sino que condenaba a la otrora «reina de las ciencias» al limbo de la insensatez[6]. Habrá de convenirse que la joven disciplina había hecho una carrera meteórica.

---

[4] Concretamente en 1808. Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, pág.130. Rorty remite, para estos datos, al artículo de H. Vaihinger, «Über den Ursprung des Wortes "Erkenntenistheorie"», publicado en el volumen XII del *Philosophische Monatshefte*, aunque advierte no haber tenido acceso a este trabajo de Vaihinger y disponer de la información gracias a un trabajo inédito de I. Hacking sobre la aparición de la epistemología.

[5] Cfr. de nuevo, R. Rorty, ob. cit., pág. 129 y sigs. El artículo formaba parte de su libro *Vorträge und Abhandlungen*. Originalmente publicado en 1865, fue reeditado, en dos volúmenes, en Leipzig, en los años 1875 y 1877. Otro importante artículo contenido en este trabajo de Zeller era «Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt».

[6] De entre los miembros del Círculo de Viena, quizás sea R. Carnap el único que ejemplifica con toda claridad esta posición metafilosófica. Baste remitir aquí a sus artículos de 1931 y de 1932, respectivamente, «La antigua y la nueva lógica» y «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», que contiene la célebre y entusiasta réplica —difícilmente legible hoy sin experimentar una mezcla de rubor y ternura por su ingenuidad— de Carnap al trabajo de Heidegger: *Was ist Metaphysik?* (hay edición castellana en Siglo xx. Buenos Aires, 1974). Ambos artículos de Carnap fueron recopilados por A. J. Ayer; *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, cfr. las páginas 66 y 139 de este libro.

No obstante esta conclusión necesita serias matizaciones. La primera es terminológica. Y es que aunque hemos estado hablando de la historia del término «*Erkenntnistheorie*» —«teoría del conocimiento»— lo cierto es que ésta no es la única denominación que para referir la disciplina a la que estamos aludiendo se emplea. En el mundo anglosajón, por ejemplo, tan usual como de «*theory of knowledge*» es hablar de «*Epistemology*»[7]. Y ambas expresiones se consideran, sin mayor problema, como sinónimas[8].

Pero no todas las tradiciones filosóficas son en este punto tan eclécticas como la anglosajona. Franck Évrand, por ejemplo, nos informa de que en Francia el término «epistemología» tiene un sentido que se acerca al de «filosofía de las ciencias», quizás especialmente de las ciencias humanas[9]. Y en nuestro país el profesor Rábade advierte que el desplazamiento que en el mundo anglosajón se da, según él, del término «teoría del conocimiento» a favor del de «epistemología», obedece a una disolución de la teoría general del conocimiento en las múltiples epistemologías de los diversos saberes; en tanto que en el ambiente filosófico continental se resiste a esta tendencia disolutoria distinguiendo tajantemente entre la teoría del conocimiento o gnoseología, como estudio básico y general del conocer, y la epistemología, como disciplina centrada en la exposición de la concepción y métodos del saber científico; de modo que a su entender la cuestión terminológica no sería una cuestión meramente nominal[10]. Y cier-

---

[7] Así, mientras R. Chisholm o D. J. O'Connor y B. Carr intitulan a sus trabajos *Theory of knowledge,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1977 (hay traducción castellana, por la que citaremos, Madrid, Tecnos, 1982) e *Introduction to the Theory of Knowledge,* Harvester Press, Sussex, 1982, respectivamente, J. Dancy dio a su libro el título *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Basil Blackwell, 1986 (hay edición castellana, por la que citaremos, Madrid, Tecnos, 1993).

[8] Cfr. Chisholm, ob. cit., pág. 11; O'Connor y Carr, ob. cit., pág. vii, y Dancy, ob. cit., pág. 15.

[9] Cfr. F. Évrand, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident,* París, Bertrand Lacoste, 1995, pág. 16.

[10] S. Rábade, ob. cit., págs. 14 y 15.

tamente tenemos aquí un problema no meramente nominal. Y quizás más de un problema.

Lo primero que hay que decir es que el vocabulario que uno utiliza ya denota la tradición filosófica en la que se inscribe. La equivalencia entre teoría del conocimiento y epistemología suele ser usual entre los herederos de lo que alguna vez se llamó la filosofía analítica. Y en esta tradición, o al menos en una parte muy significativa de la misma, el conocimiento por antonomasia es el conocimiento científico, al que se pretende que el mismo saber filosófico termine asimilándose[11]. En esto, por lo demás, los filósofos analíticos no fueron nada innovadores. Al fin y al cabo, como bien se sabe, lo que Kant se proponía era hacer entrar a la metafísica por el seguro camino de la ciencia que ya seguían lógica, matemáticas y física desde hacía algún tiempo[12].

Por su lado, los que se muestran reticentes a identificar sin más teoría del conocimiento y epistemología, como el mismo profesor

---

[11] Mi referencia en pasado a la filosofía analítica no debe leerse como síntoma de hostilidad hacia esta corriente —fundamental— de la filosofía del siglo xx. Creo que no es sino el eco de una opinión hoy bastante generalizada. Cfr., por ejemplo, J. J. Acero, «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en M. Torrevejano (Ed.), *Filosofía analítica hoy,* Universidade de Santiago de Compostela, 1991, pág. 9. Para otras presentaciones globales de este movimiento filosófico, cfr. C. Moya, «La evolución de la filosofía analítica», y J. Hierro, «El análisis filosófico después de la filosofía analítica»; ambos en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000. Por otra parte, este presupuesto del privilegio del conocimiento científico fue asumido también por muchos de los autores que se inscribieron en esa corriente de la filosofía analítica que se centraba en el estudio del lenguaje ordinario, cfr., por ejemplo, J. L. Austin, «Sis y puedes», en *Ensayos filosóficos,* Madrid, Revista de Occidente, 1975, pág. 215. Y no fue Austin el único filósofo del lenguaje ordinario que concibió la ciencia como culminación de la empresa cognitiva. En muchos de los *Ensayos lógico-lingüísticos* de P. Strawson, Madrid, Tecnos, 1983, por no decir nada de su obra escasamente leída, pero sumamente interesante, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Londres, Methuen, 1974; alienta una comprensión del saber filosófico y de su relación con la ciencia parecida a la que expresó Austin.

[12] Cfr. I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (a partir de ahora, *Kr.V.),* páginas xiv y sigs. (hay edición castellana, Madrid, Alfaguara, 1983). Aunque hemos remitido aquí a Kant, podríamos haberlo hecho con igual pertinencia, como se verá más adelante, a Locke.

Rábade advertía, se mueven en un «ambiente continental». Ambiente bastante más complejo que el analítico anglosajón y en el que probablemente habría que meter perspectivas como la del positivismo, enfoques neokantianos y, sobre todo, la fenomenología[13]. Pero ¿acaso los positivistas, los neokantianos y los fenomenólogos no han tomado la ciencia como paradigma de conocimiento? ¿Por qué, entonces, debiera haber aquí una diferencia con la tradición analítica? ¿Por qué no concluir, pues, que la opción por la sinonimia o no de «teoría del conocimiento» —o de «gnoseología»— y de «epistemología» es absolutamente irrelevante?

Dejemos de lado a positivistas[14] y neokantianos[15]. Es indudable que la fenomenología empezó de la mano de Husserl toman-

[13] Rábade, de hecho, defiende que la mayor aportación teórica a la teoría del conocimiento la ha realizado la fenomenología, y aunque reconoce la importancia de la aportación analítica; cfr. ob. cit., pág. 11; el único filósofo analítico al que dedica una atención pormenorizada es a L. Wittgenstein —sin duda el menos analítico de los analíticos; o, si se prefiere, el analítico más heterodoxo.

Por su parte, Blasco y Grimaltos, quienes se muestran partidarios de la sinonimia de «teoría del conocimiento» y «epistemología», al considerar el problema del método en la Teoría del conocimiento afirman que mención especial merece el planteamiento fenomenológico, pero inmediatamente justifican su inatención al mismo; cfr. ob. cit., pág. 21. Como consecuencia, no hay mención a Husserl ni en la bibliografía con que se cierra el libro. Valgan estos dos ejemplos como prueba del cisma filosófico que esconde la divergencia terminológica.

[14] Comte, sin duda, consideraba que el espíritu positivo había empezado a aplicarse en primer lugar en el ámbito de la matemática, para pasar luego a extenderse a la investigación de la naturaleza, fundamentalmente de la astronomía. Pero su propósito no era tanto teórico —analizar o explicar cómo era posible la consecución de ese conocimiento— cuanto práctico. Se trataba de extender el espíritu positivo a todos los ámbitos de la vida humana, hasta culminar con la constitución de una sola ciencia, la ciencia social, que vendría a sustituir a la filosofía teológica como fuente de la comunión social, base necesaria de toda verdadera asociación humana. Esta ciencia social es la que permitiría la constitución completa y estable de la armonía mental, tanto individual como colectiva; cfr., especialmente, el capítulo II del *Discours sur l' esprit positif*; hay edición castellana de Eugenio Moya, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. Aunque la filosofía analítica se ha movido por lo general con pretensiones más teoreticistas y menos prácticas, algunos de sus integrantes —O. Neurath, por ejemplo— y herederos —quizá el ejemplo más claro sea el de Paul Churchland— han retomado este pintoresco utopismo cientificista.

[15] Por lo que respecta a los neokantianos, buena parte de estos autores cuando se preocuparon de la teoría del conocimiento lo hicieron más desde la perspectiva de las ciencias del espíritu —fundamentalmente la historia— que teniendo como referencia las ciencias formales o naturales.

do como paradigma del conocimiento a las ciencias formales. En esto, y en otras cosas, venía a coincidir con algunos de los pioneros de la filosofía analítica[16]. Pero sin entrar en el vidrioso problema de la unidad de la filosofía del pensador alemán no es menos cierto que el preocuparse cada vez más del «Lebenswelt», del mundo vivido, llevó a Husserl no sólo a denunciar una crisis en las ciencias[17], por cuanto éstas habrían perdido su conexión con aquel mundo, sino a tomar como objeto de la reflexión gnoseológica ámbitos de la realidad, como pueda ser el propio cuerpo, normalmente soslayado por aquéllas[18].

Podemos, pues, zanjar en un sentido trivial, mediante una postulación, la polémica terminológica. Optar, por ejemplo, por entender que «teoría del conocimiento», «epistemología» y «gnoseología» son términos sinónimos. Y que la disciplina a la que se refieren no coincide con una «filosofía, metodología o lógica de la ciencia» cuyo objetivo, más restringido, podría entenderse como el análisis estricto del conocimiento científico[19]. Pero lo que no podemos obviar es que lo que se enfrenta en la batalla de la denominación no son sólo diferentes opciones metodológicas para abordar un mismo

---

[16] Desde que D. Follesdal llamara la atención, en su libro *Husserl und Frege*, Oslo, Aschhoug, 1958; sobre el parecido entre las teorías de la significación de ambos filósofos, el tema de la posible influencia de Frege sobre Husserl ha sido reiteradamente discutido; cfr., también, H. L. Dreyfus, «Sinn and Intentional Object», recogido en R. C. Solomon (ed.), *Phenomenology and Existentialism*, Nueva York, Harper y Row, 1972. En nuestro país el profesor F. Montero expuso, comparándolas, las teorías semánticas de uno y otro en los capítulos 4 y 5 de su libro *Objetos y palabras,* Valencia, Fernando Torres, 1976.

[17] Conviene aclarar que la crisis que denuncia Husserl no afecta a la «cientificidad», esto es: rigor, fecundidad, etc. de las ciencias, sino a lo que podríamos llamar su pérdida de significado vital; cfr. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Crítica, 1991, págs. 5-6.

[18] Ésta tendencia del pensamiento de Husserl sería después prolongada por los fenomenólogos existenciales, como es el caso de Sartre y de Merleau-Ponty.

[19] Obviamente, la manera como se ha entendido ese análisis ha ido variando a lo largo de este siglo. Desde la concepción legada por el positivismo lógico, hasta el estructuralismo, pasando por el falsacionismo o la teoría de las revoluciones científicas, son muchas las cosas que han cambiado. Para una presentación general de este panorama remitimos aquí al libro de J. Echeverría, *Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX,* Barcelona, Barcanova, 1989.

campo de problemas, sino concepciones filosóficas que, partiendo de presupuestos divergentes en alguna medida, a veces determinan como relevantes problemas distintos[20]. Y no obstante, entre los planteamientos «fenomenológicos» y los «analíticos» hay el suficiente terreno común para poderlos entender, a unos y a otros, como enfoques alternativos de una misma disciplina: la teoría del conocimiento. Una disciplina cuyo objeto debemos precisar. Quizás la segunda matización que vamos a realizar a continuación, relacionada con la provisional conclusión alcanzada a propósito de su origen, nos ayude a ello.

2. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y MODERNIDAD

Como ya hemos apuntado, «Teoría del conocimiento» fue una denominación que se gestó básicamente en los círculos neokantianos. Quienes la propusieron y defendieron su conversión en disciplina filosóficamente primera no tenían conciencia de estar llevando a cabo ninguna revolución. Todo lo más creían estar restaurando una tradición filosófica que había sido momentáneamente interrumpida por el hegelianismo[21]. Es decir, que la teoría del conocimiento ya no era en la tercera década del siglo XX, cuando llegó a su apogeo con los positivistas lógicos, tan joven como habíamos supuesto, pues Reinhold, Zeller y compañía no estaban tanto dando origen a una nueva disciplina, cuanto bautizando una previamente existente. Pero existente ¿desde cuándo?

---

[20] Para no salirnos de los libros ya citados, bastará comparar los índices de los libros de S. Rábade y de J. Ll. Blasco y T. Grimaltos.

[21] H. G. Gadamer ha descrito bien el clima antihegeliano que hizo alumbrar la idea de la primacía arquitectónica de la teoría del conocimiento; cfr. *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 280. Sobre la beligerancia de la naciente *Erkenntnistheorie* con el hegelianismo, cfr., también, R. Rorty, ob. cit., págs. 129 y sigs. Sobre las dificultades de conciliar el pensamiento hegeliano con la teoría del conocimiento, cfr. J. Habermas, *Conocimiento e Interés,* Madrid, Taurus, 1982, págs. 14 y sigs. Para una exposición de los puntos en que el hegelianismo choca con los presupuestos tradicionales de la teoría del conocimiento, cfr. W. Maker, *Philosophy Without Foundations*, Nueva York, State University Press, 1994, cap. I.

Richard Rorty dio una respuesta sumamente contundente a esta pregunta. En su opinión la teoría del conocimiento habría venido a aparecer de una manera más bien abrupta, cuando los filósofos modernos —y fundamentalmente Descartes— empezaron a plantearse preguntas que los escolásticos no habían querido formular, tesis que erige amparándose en la autoridad de É. Gilson[22].

Cuanto menos, y sin prejuzgar lo que de verdad haya en las afirmaciones rortyanas, habrá que decir que las mismas merecen cierta glosa. Pues es ya un tópico de la bibliografía cartesiana, al que por cierto el mismo Gilson colaboró destacadamente[23], el estudio de las fuentes medievales de las que el pensamiento del filósofo francés se nutre. Y el asunto viene de lejos, dado que ya Arnauld, al iniciar la presentación de su primer grupo de objeciones contra las *Meditaciones*, comentaba la estrecha semejanza que él percibía entre los puntos de vista de su compatriota y los de San Agustín[24].

Es más, el propio Gilson, en quien Rorty busca amparo para su lectura «rupturista», no tiene el menor empacho en hablar de «las grandes epistemologías medievales»[25]. Y es que la discusión del problema del conocimiento es tan antigua como la filosofía misma. Más allá de la Edad Media, ahí están las discusiones entre estoicos y escépticos a propósito del criterio[26], o la discusión platónica en el *Teeteto* acerca de qué sea el conocimiento

---

[22] Cfr., por ejemplo, R. Rorty, ob. cit., pág. 207.

[23] En efecto, en 1930 publicaba Étienne Gilson sus *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien* (reeditado en 1951 en Vrin). Curiosamente, es ésta la obra de Gilson a la que Rorty acude para apoyar sus afirmaciones.

[24] Cfr. *Les Méditations*, A&T. IX, pág.154 (hay edición castellana, Madrid, Alfaguara, 1977). Y, ciertamente, no es la de San Agustín la única influencia medieval importante que puede detectarse en la filosofía cartesiana.

[25] Cfr., por ejemplo, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale,* París, Vrin, 1989, pág. 234.

[26] De hecho, es una tesis que merece seria consideración la de R. Popkin, quien en múltiples escritos ha insistido sobre el papel que la lectura de los escépticos griegos tuvo en el nacimiento del problema moderno del conocimiento; cfr., por ejemplo, aparte de su obra cumbre sobre *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983, «The Sceptical Crisis and the

(epistéme)[27], o más lejos todavía algunos de los pensamientos de Heráclito, Jenófanes o Alcmeón que han llegado hasta nosotros[28]. ¿Acaso no tiene esto nada que ver con la teoría del conocimiento tal y como ahora entendemos esta disciplina?

Sin duda la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. Basta para cerciorarse de ello con mirar la articulación de algunos de los manuales de teoría del conocimiento publicados en los últimos cuarenta años[29], teniendo en mente la discusión platónica del *Teeteto* a propósito de si el conocimiento *(epistéme)* pudiese ser o no sensación *(aísthesis),* o en todo caso opi-

---

Rise of Modern Philosophy» *Review of Metaphysics,* vol. 7, 1953-1954; o «The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge», en N. S. Care y R. H. Grimm (eds.), *Perception and Personal Identity*, Cleveland, Case Western, 1969. Otros autores que parecen compartir la tesis de Popkin son J. Annas y J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, University Press, 1985, pág. 5.

[27] Diálogo que fue editado y comentado por F. Cornford, junto con el *Sofista*, bajo el significativo título de la *Teoría platónica del conocimiento* (Plato's Theory of Knowledge), Barcelona, Paidós, 1983. Sólo añadir aquí que las tesis gnoseológicas de Platón no se confinan a los dos diálogos traducidos y comentados por Cornford, Menón, Fedón, Fedro, Crátilo, República, Timeo, Carta VII; entre otros escritos platónicos, serían también pertinentes para ilustrar aquéllas. Aunque la bibliografía sobre Platón es inmensa, para sus teorías epistémicas, aceptando el cargo de una injustificable arbitrariedad, remitiré aquí al primer volumen editado por G. Vlastos, *Plato. A collection of critical Essays*, Notre Dame, University Press, 1978; ya que los artículos que recoge están centrados en buena medida en la epistemología platónica. En nuestro idioma puede consultarse el primer capítulo de D. Sánchez Meca, *Teoría del conocimiento*, Madrid, Dykinson, 2001, quien precisamente inicia su «tratamiento histórico del problema del conocimiento» analizando la teoría platónica de las ideas.

[28] El mismo J. Barnes, a quien citábamos dos notas más arriba, no duda en remontar hasta estos presocráticos el origen del escepticismo y la discusión de los fundamentos del conocimiento empírico, cfr. *Los presocráticos,* Madrid, Cátedra, 1992, cap. VIII. También de interés para este punto es la segunda parte del libro, todavía brillante por su erudición, de R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua,* Buenos Aires, Eudeba, 1968. En el contexto de una discusión del papel de la subjetividad en la antigua gnoseología greco-romana, presenta en esta parte de su obra el historiador italiano varios aspectos del pensamiento presocrático.

[29] Como, por ejemplo, y sin ningún afán de exhaustividad, los libros ya citados de Chisholm, O'Connor y Brian Carr, Dancy, Rábade y Blasco y Grimaltos, a los que se puede añadir el de A. D. Woozley, *Theory of Knowledge*, Londres, Hutchison, 1967.

nión *(dóxa)* verdadera *(alethés),* o quizás opinión verdadera justificada por una razón *(lógos).* ¿Es accidental que prácticamente todos ellos incorporen discusiones sobre lo que deba entenderse por conocimiento?, ¿o que discutan sobre la percepción como fuente de conocimiento?, ¿o sobre nuestros estados doxásticos y la justificación de los mismos? Difícilmente puede creerse.

Y sin embargo, una versión más moderada de la tesis de Rorty, que viniera a decir algo así como que la teoría del conocimiento es una disciplina propia *fundamentalmente* de la modernidad, probablemente suscitaría un consenso muy amplio, por no decir casi universal, entre los especialistas[30]. ¿Cuál es la razón de este estrecho nexo entre modernidad y teoría del conocimiento?

En la segunda mitad del siglo XIX, la historiografía germánica tenía una respuesta a esta pregunta: había sido la crítica a la escolástica la que había dado a la filosofía moderna su perfil manifiestamente gnoseológico[31]. Compitiendo con esta interpretación, en el siglo XX se alzó la voz de aquellos que atribuían este efecto al impacto de la ciencia moderna[32], interpretación a la que más recientemente se añadió aquélla a la que aludíamos poco ha, y que insiste en la importancia de la crisis escéptica desatada en el siglo XVI.

En realidad estas tesis no son incompatibles. La crítica humanista a la escolástica fomentó un interés por la sabiduría clásica que permitió, entre otras cosas, la revitalización de la filosofía escéptica, filosofía escéptica que retroalimentaba la

---

[30] T. H. Hill, por ejemplo, afirmaba que los problemas de la teoría del conocimiento están ya implícitos, aunque sólo implícitos, en la filosofía antigua y medieval, *Contemporary Theories of Knowledge,* Nueva York, Ronal Press, 1961, pág. 1; declaraciones de un talante parecido pueden encontrarse en prácticamente la totalidad de las introducciones citadas en la nota anterior, por lo que me evito la tediosa tarea de reproducirlas.

[31] Era la tesis defendida, por ejemplo, por K. Fischer, *Geschichte der neuren Philosophie,* Heilderberg, 1897-1910; citado por R. Popkin en «The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge», ob. cit., pág. 3, nota 2.

[32] Por ejemplo, J. H. Randall, *The Career of Philosophy*, Nueva York, Harper, 1962, vol. III.

crítica al pensamiento escolástico. Y ese mismo interés del humanismo por la sabiduría antigua permitió el redescubrimiento de las viejas propuestas cosmológicas heliocéntricas —usualmente atribuidas a los «pitagóricos»— y de la física de los atomistas, en las cuales encontraron inspiración buena parte de los revolucionarios científicos. Mientras que la nueva ciencia, por su parte, fomentaba el escepticismo con respecto de aquella misma autoridad dogmática que combatían muchos humanistas, así como de la *philosophia perennis* en la que aquélla solía apoyarse[33]; pero también con respecto al sentido común, ya que negaba cosas tan evidentes para éste como que el sol se mueve y la tierra está quieta, o la realidad de lo que a partir de Locke se llamarían las cualidades secundarias[34].

Ahora bien, la misma interrelación entre estos fenómenos, y aun otros más que podríamos enumerar, ¿no nos estará diciendo que quizás haya, subyaciéndoles, si no una causa sí al menos una razón más profunda de todos ellos, una razón que nos permitiría una mejor comprensión de los mismos y, tam-

---

[33] He tratado este tema en mi trabajo «La crítica de la razón teológica y el destino trágico de Galileo», *Pensamiento*, vol. 50, núm. 196, 1994.

[34] El panorama cultural del renacimiento es de una extrema complejidad. Lo que aquí hemos bosquejado es no sólo matizable sino disputable. Incluso el más superficial conocedor de la historiografía de esta época sabe, por ejemplo, lo debatida que es la relación entre el humanismo y la ciencia moderna, o lo compleja que es la relación entre ésta y el escepticismo, que muchas veces se genera a partir de aquélla pero que otras es utilizado en su contra (por ejemplo, por Bellarmino o Maffeo Barberini). No obstante, creemos que las relaciones que hemos esbozado entre humanismo, escepticismo y ciencia son defendibles. A nuestro entender la figura apasionante y gigantesca de Galileo las ejemplifica perfectamente. Hijo y amigo de humanistas y artistas. Él mismo poeta, músico y aficionado al dibujo. Su realismo matemático lo hace compatible con la aceptación de una *docta ignorantia* que le permite confiar en el progreso indefinido del saber. La bibliografía sobre todos estos asuntos es, una vez más, inmensa. Aceptando de nuevo el cargo de arbitrariedad remitimos aquí a sendos estudios de dos de los más reputados estudiosos de esta época fascinante: E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento Italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, y P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1993; fundamentalmente, parte I y II; sobre la relación entre el pensamiento escolástico y la ciencia moderna remitimos a E. Grant, *La ciencia física en la Edad Media,* México, FCE, 1983, especialmente la conclusión; y A. Koyré, *Estudios Galileanos,* Madrid, Siglo XXI, 1990, especialmente el capítulo 1.

bién, de cuál sea la conexión estrecha entre teoría del conocimiento y modernidad?

Quizás para cerrar estos interrogantes no esté de más ver adónde nos llevaría el seguir en este punto la tesis de Heidegger, según la cual cada época de la humanidad se ve llevada por una metafísica[35]. Se trataría de ensayar la hipótesis de que, si comparamos las concepciones de la metafísica premoderna y moderna, probablemente podamos comprender mejor el significado de toda una serie de fenómenos que indudablemente caracterizan la irrupción de la modernidad, y llegar a ver también por qué (razones, más que causas) la teoría del conocimiento es una disciplina *fundamentalmente* moderna.

Pero, ¿cómo hacer tal comparación? Sencillamente: analizando las concepciones de los dos pensadores en los que quizás de forma paradigmática encuentra expresión aquélla —la metafísica premoderna— y ésta —la metafísica moderna—, Aristóteles y Descartes.

De sobra es sabido que el estagirita —al que por tanto tiempo se llamó simplemente «el filósofo»— no utilizó jamás en sus escritos la expresión *méta-tà-physiká* , sino que lo que luego habría de denominarse como tal lo aludió con la expre-

---

[35] Heidegger concibe la metafísica como fondo de lo que adviene *(Grund für das Nachkommende)*. Buena parte de su obra está dedicada a una destrucción —según expresión utilizada en el parágrafo VI de la Introducción de *Ser y Tiempo* (para una explicación del significado de éste y otros términos que Heidegger refiere a la metafísica; cfr. M. Berciano, *Debate en torno a la posmodernidad,* Madrid, Síntesis, 1998, pág. 197)— fenomenológica de la historia —entendida como *Geschichte*, no como *Historie*— de la metafísica moderna. No hace falta ser especialmente heideggeriano para reconocer la inmensa influencia que la destrucción —o deconstrucción, pues al fin y al cabo Derrida utilizó primeramente este término para traducir la *Destruktion* heideggeriana (cfr. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro,* Madrid, Cátedra, 1982, pág. 110)— de Heidegger ha ejercido en el pensamiento del siglo xx. Cfr., al respecto, A. Renaut, *L'ère de l'individu,* París, Gallimard, 1989, pág. 27, quien, no obstante, encuentra la lectura heideggeriana de la modernidad necesitada de serias matizaciones (opinión que compartimos). De entre el extenso *corpus* heideggeriano, para el tópico que aquí estamos tratando quizás resulte especialmente significativa su conferencia «Die Zeit des Weltbildes», recogida en *Holzwege* en el volumen V de sus obras completas, Fráncfort, Klostermann, 1978; hay edición castellana, Madrid, Alianza, 1995.

sión «filosofía primera» —*próte philosophía*—. Pues bien, por una coincidencia curiosa, como nos recuerda Heidegger, tampoco Descartes utiliza el término «metaphysica» en el título de su principal obra, sino que la intitula: *Meditationes de Prima Philosophia*. Y no es ésta la única coincidencia entre uno y otro. Para ambos el objeto de esta primera filosofía lo constituyen las primeras causas y principios[36].

No obstante, cuando pasan a determinar cuál sea, más en concreto, el objeto de la metafísica, o dicho de otra forma: de qué son principios y causas esos primeros principios y causas que se buscan o investigan, es cuando surgen las divergencias. Para Aristóteles se tratará de determinar los principios y causas del ente[37]; en tanto que para Descartes se trata de los principios del conocimiento[38]. La metafísica ha devenido entonces meditación sobre los principios del conocimiento. Y este giro reflexivo tendrá un eco largo en el pensamiento de la modernidad. No hay más que leer los títulos de los textos fundamentales que seguirán a la obra cartesiana: *Ensayo sobre el entendimiento humano*; *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*; *Investigación de la verdad*; *Principios del conocimiento humano*; *Tratado de la naturaleza humana*; *Crítica de la Razón Pura*...

---

[36] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 981b; Descartes, «Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre laquelle peut ici servir de Préface» à *Les Principes de la Philosophie,* A&T. IX, pág. 2.

[37] La metafísica es entonces, para Aristóteles, «una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen», según la fórmula célebre del libro IV, *Metafísica,* 1003a 21-22. Ciencia del *òn hêi ón*. Pero también ciencia de la entidad primera, *próte ousía*. Las tensiones de esta estructura onto-teo-lógica con la que Aristóteles concibe la metafísica constituye uno de los temas de debate perennes en los estudios sobre la filosofía del Estagirita. Remito aquí a la «Introducción» de T. Calvo a su edición de la *Metafísica* aristotélica en la biblioteca clásica, Madrid, Gredos, 1994. Cfr., también, M. Torrevejano, «Teología y ciencia "universal y primera" en Aristóteles», en A. Álvarez y R. Martínez (eds.), *En torno a Aristóteles*, Universidade de Santiago, 1998.

[38] «...la verdadera filosofía, cuya pimera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento», R. Descartes, ob. cit., pág. 14.

Lo que Descartes ha hecho es dar a la metafísica un giro subjetivo. El *ego* ha sido convertido en el sujeto por antonomasia[39]; condición de toda posible realidad, de toda realidad pensable, objetiva[40]; correlativamente el ente será entendido a partir de ahora, esencialmente, como lo susceptible de representación. De este modo quedan abolidas las viejas concepciones participativas del conocimiento, según las cuales conocer significa que el alma cognoscente y la entidad conocida estén in-formadas por el mismo *eidos* (por lo que bien podríamos igualmente llamar a estas teorías informativas) en pro de una concepción representacional del mismo. Dicho a la manera de Heidegger: ha quedado inaugurada la época en que el mundo deviene imagen; la época de la imagen del mundo (*Zeit des Weltbildes*)[41].

Ahora nuestra hipótesis empieza a rendir sus frutos. El sesgo subjetivo de la metafísica moderna nos permite comprender lo que de distintivo hay en la ciencia moderna frente a la *scientia* medieval o la *epistéme* griega, a pesar de su indudable relación con ambas. Su aspiración a la representación exacta de los fenómenos[42], su naturaleza esencialmente mate-

---

[39] Y si ser sujeto —*hypokeímenon*— es lo que caracteriza a la primera sustancia, según defendió Aristóteles en su tratado de las *categorías*, bien podríamos decir que ese *ego* será el primer analogado, el paradigma con respecto al cual pasará a entenderse el resto de la sustancialidad. Proceso de subjetivización de lo real que culminará en *La monadología* leibniziana.

[40] Para la distinción entre realidad formal y realidad objetiva —¡una de las distinciones escolásticas que juegan un papel fundamental en el pensamiento cartesiano!—, cfr. *Méditations,* A&T. IX, 31-32.

[41] «Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto», «Die Zeit des Weltbildes», ob. cit., pág. 81 (87 en la edición castellana). Ello acontece porque «... lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo... se busca y se encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente»; ídem, págs. 82-38 (pág. 88).

[42] Quien quiera una prueba de esta aspiración no tiene más que leer el galileano *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* Torino, Einaudi Editori, 1979; en la primera jornada encontrará confirmación suficiente del carác-

mática[43]. Y también nos permite comprender mejor la naturaleza del moderno humanismo en un ámbito en el que la actividad del hombre deviene cultura[44]. Por último, se hace evidente el nuevo sesgo que el escepticismo moderno[45] va a adquirir: convertido el ente en objeto y reducida su realidad en cuanto que tal a representatividad, el problema de la existencia de un mundo externo al sujeto está destinado a convertirse en el escándalo de la filosofía. No hay un problema análogo a éste en el pensamiento antiguo[46].

Es decir, que la moderna metafísica de la subjetividad trae consigo nuevos problemas relativos al conocimiento. Y los que se conservan, heredados de la vieja matriz platónica, van a cambiar drásticamente de significado. Los sentidos pasan a entenderse como facultades representativas, el *locus* de una causalidad eficiente —ya no formal— que conecta al sujeto con el mundo; la opinión se ha convertido en creencia, un estado del sujeto; la verdad en certeza; la justificación en intuición...

Pues bien, si volvemos a pasar revista a las contemporáneas introducciones a la teoría del conocimiento, es indudable que acusan la huella cartesiana en la problemática que abor-

---

ter exacto que la ciencia puede tener para Salviati, el portavoz de Galileo; lo que no deja de ser una imposibilidad metafísica según Simplicio, su interlocutor aristotélico. Me ocupé de éste, y otros temas relacionados, en la conferencia pronunciada en la Facultad de Física de la Universidad de Valencia en febrero de 1993: «El impacto de la revolución científica»; posteriormente publicada en *Ethos educativo*, núm. 9, noviembre de 1995, México, Revista del Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación.

[43] En *Die Frage nach Ding*, recogido en el volumen 41 de sus obras completas, Fráncfort, Klostermann, 1984 (traducción castellana, Buenos Aires, Alfa, 1975); expone Heidegger con gran claridad la significación de «lo matemático» *(tà mathémata)* y su incidencia en la ciencia moderna.

[44] Conocidas son las cinco consecuencias *(Folgen)* que Heidegger relaciona con la emergencia de la metafísica de la subjetividad en la modernidad: la ciencia, la técnica, el arte como estética, la actividad humana como cultura y la desdivinización; cfr. «Die Zeit des Weltbildes», ob. cit., págs. 69-70.

[45] Para una discusión del mismo, cfr. Barry Stroud, *El escepticismo filosófico y su significación,* México, FCE, 1991; y M. Williams, *Scepticism*, Dartmouth, Brookfield, 1993.

[46] Cfr. T. Calvo, «El sujeto en el pensamiento griego clásico», V. Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997, pág. 65.

dan. Difícil será encontrar ninguna en que no se plantee el problema del mundo externo, o no tematicen, en general, las garantías que podemos aducir para garantizar el carácter objetivo de nuestros estados subjetivos[47].

Tenemos entonces que una de las razones para ligar modernidad y teoría del conocimiento es la deuda de buena parte de los problemas que ésta se plantea respecto del giro subjetivo de la metafísica característico de aquélla. Pero quizás, con todo, no sea ésta la razón fundamental.

En efecto, lo que la metafísica de la subjetividad hace posible y aun necesaria es la existencia misma de un tratamiento específico del problema del conocimiento, la construcción misma de una disciplina como la teoría del conocimiento.

Ciertamente en la filosofía aristotélica hay una discusión de problemas gnoseológicos, ¿cómo no iba a haberla? Pero lo que no hay es la delimitación en su ideal arquitectónico de un *tópos* preciso para la discusión de estos problemas. Lo que se traduce en el hecho de que en el conjunto del *corpus* aristotélico aquella discusión se halla dispersa a través de su metafísica y de su lógica, de su psicología y de su ética.

Frente a ello, Descartes no sólo reconoce la necesidad de discutir específicamente el problema del conocimiento sino que le concede la prioridad arquitectónica al pasar a concebir la metafísica, raíz del árbol que forman el conjunto todo de las ciencias, como investigación de los primeros principios y causas del mismo[48]. Comprendemos ahora que tampoco la vindicación de Zeller del carácter principial de la *Erkenntnistheorie* era novedosa.

En resumen, que la teoría del conocimiento no surge en el siglo XIX sino, *fundamentalmente*, con la misma modernidad.

---

[47] No sólo los problemas; los argumentos conducentes a su formulación son también muchas veces igualmente cartesianos. ¿Quién dudará que el malvado científico que pudiera hacernos creer que somos personas encarnadas, cuando en realidad no somos sino cerebros en una cubeta, es el directo heredero del genio marfuz cartesiano?; para una formulación y discusión de la «hipótesis» de los cerebros en la cubeta; cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981, cap. I (hay traducción castellana, Madrid, Tecnos, 1990).

[48] Cfr. R. Descartes, «Lettre de l'auteur...», A&T. IX, págs. 16-7.

Y ello porque: 1) aunque muchos de los problemas que trata esta disciplina son tan antiguos como la filosofía misma, es con el cariz que toman en la modernidad como van a ser básicamente discutidos en su seno. Y 2) porque sólo desde el planteamiento metafísico de la modernidad la discusión de aquellos problemas va a devenir principial.

3. LA CRISIS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Empezamos apuntando que la teoría del conocimiento pudo haber nacido en el siglo XIX y haber entrado ya en su apogeo en la tercera década de nuestro siglo, cuando los positivistas lógicos pensaron que debía servir para superar (*überwinden*) la metafísica[49]. Ahora sabemos que la primera parte de esta afirmación es imprecisa, y lo que debemos preguntarnos es si la segunda no lo será también.

De hecho, cuando hicimos aquella primera afirmación ya matizamos que quizás R. Carnap fuera el único miembro del círculo de Viena que ejemplificaba con claridad la posición metafilosófica de eliminación de la metafísica a expensas de la teoría del conocimiento. Y ello a pesar de que hay una cierta tendencia a presentar las tesis metafilosóficas de los positivistas lógicos de esta guisa[50].

Pero es que en realidad el círculo de Viena tuvo todo menos una posición metafilosófica clara. En consecuencia, tampoco tuvo claridad acerca del *status* e incluso posibilidad de la misma teoría del conocimiento, a la que a veces se metía en el mismo saco desechable de la metafísica[51]. Es decir, que lo

---

[49] Recuérdese el título del famoso artículo de Carnap, *«Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache».*

[50] Cfr., por ejemplo, V. Kraft, *El círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966. págs. 207-208.

[51] Cfr., por ejemplo, M. Schlick, «El viraje de la filosofía», en Ayer (ed.), *El positivismo lógico,* México, FCE, 1978, pág. 61. Para una presentación didáctica de la concepción de la filosofía de los empiristas lógicos puede leerse el libro del mismo Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica,* Barcelona, Martínez Roca, 1971;

que ahora casi parece es que debamos invertir nuestra afirmación. Lo que antes pasaba por el apogeo de la teoría del conocimiento, se presenta como una crisis de la misma.

Aunque no voy a detallar aquí algo de lo que luego trataré *in extenso*, sí adelantaré que estas oscilaciones en las posiciones de los positivistas eran consecuencia de la influencia ejercida sobre los puntos de vista de éstos por el primer Wittgenstein, quien después de hacer desistir a Russell de su proyecto de redactar una *Theory of knowledge* en 1913, había asumido luego, en el *Tractatus Logico-Philosophicus,* una tesis frente a nuestra disciplina según la cual la única manera de construirla de un modo aceptable, muy distinto del modo tradicional desenmascarado como sin sentido, significaba relegarla a una posición periférica de la arquitectónica filosófica[52].

La importancia de este avatar es que nos muestra que la teoría del conocimiento, esa disciplina que según dijimos se originaría en el giro subjetivo propio de la metafísica moderna con vocación de principialidad, no ha gozado a partir de entonces, y mucho menos goza ahora, de un reconocimiento incuestionado.

Lo vemos bien si reflexionamos sobre la historia de la filosofía en los dos últimos siglos. Visto con perspectiva, Hegel, más que una interrupción momentánea de una tradición epistemológica, parece haber sido el precursor de toda una serie de pensadores que no entendieron la filosofía según el paradigma

---

especie de catecismo positivista destinado a introducir el pensamiento del círculo de Viena entre el público anglosajón. Para ilustrarse sobre la ambigüedad con que los positivistas concibieron el *status* de la teoría del conocimiento, puede consultarse el agudo análisis de J. Ll. Blasco en el tercer capítulo de su libro *Significado y experiencia. La teoría del conocimiento y la metafísica en el positivismo lógico*, Barcelona, Península, 1984, págs. 102-148.

[52] M. Schlick, quizá de entre las grandes figuras del Círculo de Viena, el filósofo que más acusó la influencia de Wittgenstein, y que había publicado en 1918 una *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlín, Springer; fue, probablemente, también el positivista lógico que más se debatió, sin poder resolverla, en la ambigüedad wittgensteiniana.

inaugurado por Descartes. Y si Gadamer afirmó que el siglo xix era el siglo de la teoría del conocimiento, basándose en que fue el siglo de la disolución del hegelianismo y de la restauración del kantismo, con no menos sino quizás con más razón pudo haber afirmado igualmente que ese mismo siglo fue un siglo furibundamente meta-escéptico, esto es: escéptico respecto a la misma teoría del conocimiento[53]. O ¿no es acaso al margen de ella, cuando no explícitamente contra ella, como elaboran su pensamiento la mayoría de los más grandes pensadores de este siglo: Kierkegaard, Marx, Nietzsche...?

Por lo que hace al recién acabado siglo xx, podemos decir que junto a reafirmaciones de la teoría del conocimiento han

[53] De meta-escepticismo habla G. S. Pappas en su artículo «Some Forms of Epistemological Scepticism», en G. S. Pappas y H. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, Londres, Cornell University Press, 1978. Otras formas de escepticismo usualmente reconocidas son: 1) el escepticismo metódico, que considera la duda como punto de partida indispensable de la reflexión filosófica —en su forma más radical, usualmente asociado a Descartes; en forma más moderada asumido por Hume—; 2) el escepticismo respecto al conocimiento, que afirma que el conocimiento es imposible respecto a cierto ámbito de la realidad —de entre los filósofos clásicos podríamos considerar como escépticos de este tipo a Platón, a Locke o a Kant— o, incluso, en su forma más radical, imposible en términos absolutos —a esta posición límite se acercaron no ha mucho filósofos como Lehrer o Unger; cfr. K. Lehrer, «Why not Scepticism?», en Pappas y Swain, ob. cit.; P. Unger, *Ignorance*, Oxford, University Press, 1975; «A Defense of Skepticism», en M. Williams (ed.), *Scepticism,* Darmouth, Brookfield, 1993 (aunque el artículo fue originalmente publicado en 1971)—; 3) el escepticismo respecto a la fundamentación o justificación, que defiende la imposibilidad de justificación última de nuestras pretensiones epistémicas —cercanos a esta posición habrían estado Hume y el segundo Wittgenstein según la lectura, a mi parecer esencialmente correcta, que de los mismos hace P. F. Strawson, *Scepticism and Naturalism: some varieties*, Londres, Methuen, 1985. He analizado el escepticismo humeano en V. Sanfélix, «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana», en J. Marrades y N. Sánchez (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994—. A estas formas de escepticismo habría que añadir; 4) el ya mentado meta-escepticismo. Para una clasificación de las variedades del escepticismo, aparte del artículo de Pappas, puede consultarse también A. C. Grayling, *The Refutation of Scepticism*, Londres, Duckworth, 1985, págs. 138-140. Aunque la más exhaustiva de cuantas conozco es la de N. Sánchez Durá, en su *Memoria*, desgraciadamente inédita, para el concurso oposición a la plaza de profesor titular de Filosofía (Teoría del conocimiento), de *BOE* del 23 de abril de 1987, págs. 40-45.

convivido severas críticas de la misma. Es más, la conciencia antiepistemológica parece haber proliferado significativamente en el último tercio del mismo. Ch. Taylor ha descrito bien esta situación de crisis de la epistemología, pero acertadamente ha venido a señalar que esta crisis ha llegado a convertirse en un tópico que ya no se sabe muy bien lo que significa[54]. Las superaciones, refutaciones o impugnaciones —el metaescepticismo— de la Teoría del conocimiento (o Epistemología, como dice Taylor) han proliferado tanto, son de tan diversa intención, que ya no está nada claro qué alcance tienen.

Sin embargo, creo que pasa aquí algo análogo a lo que, según vimos, pasaba con las teorías del conocimiento construidas desde presupuestos metodológicos y teóricos tan diversos entre sí como los analíticos y los fenomenológicos. Si sus divergencias no impedían el reconocimiento de un terreno común que permitía catalogarlos a todos ellos como enfoques alternativos de una misma disciplina, la teoría del conocimiento; en muchas de las críticas y superaciones de la epistemología se descubren líneas de fuerza lo suficientemente parecidas como para concluir que están disparando contra un mismo objetivo. Analizar, pues, algunas de esas críticas, sin entrar a decidir si son correctas o no, puede ayudar, curiosamente, a perfilar algo más, aunque sea de modo negativo, el concepto de la teoría del conocimiento. Veamos.

Cuando en 1970 Bollnow publicó su *Filosofía del conocimiento*[55], este estudioso de la obra de Dilthey ya partía de un diagnóstico extremadamente similar al de Taylor acerca de la crisis de la teoría del conocimiento[56]. Como nosotros, Bollnow participaba de la tesis según la cual la teoría del conocimiento está estrechamente ligada a la modernidad, en la que,

---

[54] Cfr. Ch. Taylor, «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 19 y 20.

[55] *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Kohlhammer. Sttutgart, 1970; hay traducción castellana con el título *Introducción a la filosofía del conocimiento*, a la que remitimos, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

[56] D. F. Bollnow, ob. cit., pág. 11.

a partir cuanto menos de Descartes, se postula como disciplina principial. Pues bien, lo que Bollnow pretende es ampararse en una variopinta pléyade de pensadores —Marx, Freud, Bergson, Dilthey, Dewey, Cassirer, Whorf, Heidegger...[57]— para proponer la sustitución de la teoría del conocimiento por lo que él denomina una filosofía del conocimiento.

En el curso de esta propuesta, Bollnow va perfilando un retrato de la teoría del conocimiento de contornos relativamente claros. La ambición principial de la teoría del conocimiento se concretaría, según él, en el afán típico de la filosofía moderna de liberarse de todo presupuesto injustificable[58] para lanzarse a la búsqueda de un *fundamentum inconcussum veritatis*, el famoso punto arquimédico que Descartes reclamara al principio de la segunda de sus *Meditaciones*[59].

Que tal fundamento se quisiera situar en ciertas verdades innatas, como en la tradición racionalista, o en las ideas suministradas por la experiencia, como en la tradición empirista[60], poco importaría a la postre, pues común a ambas, en cualquier caso, sería situarlo en el ámbito de la subjetividad[61]. Como común les sería también el presupuesto atomista según el cual el conocimiento, concebido ahora según la metáfora del edificio, podría construirse por la agregación de elementos certificados por su relación con aquel fundamento original.

La combinación de todos estos rasgos hace que se asuma el ideal de lo que podríamos llamar una especie de absolutismo

---

[57] Cfr. F. D. Bollnow, ob. cit., págs. 13 y sigs.

[58] Es precisamente la imposibilidad de liberarse de todo presupuesto lo que Bollnow vindica de autores que, como Dilthey, pertenecen a la tradición hermenéutica; ídem, pág 14, y también págs. 26-31. Su apelación a Marx, en tanto que crítico de la ideología, también va en este sentido, ídem, pág. 25.

[59] Bollnow, ob. cit., pág. 17.

[60] Ídem, págs. 17-25.

[61] De hecho, la importancia que Bollnow concede a Dewey en su cruzada anti-epistemológica estribaría en que el autor norteamericano habría hecho quebrar la autoridad epistémica del sujeto; ídem, pág. 14. También es con respecto a este rasgo de la teoría del conocimiento, como se hace obvia la significación anti-epistémica de Freud. Como ya advertimos, el fundamento lo situaba Descartes en el *ego* entendido como sujeto.

gnoseológico. Si procediéramos con cautela, si remitiéramos toda creencia a aquel fundamento indubitable, desaparecería la disparidad doxástica[62].

Por otra parte, propia de la teoría del conocimiento sería la adopción de una actitud teoreticista hacia el mismo: la consideración de la conciencia cognoscitiva como una conciencia no movida por ningún interés que le fuera ajeno[63]. Consecuente con este teoreticismo, por lo demás, sería la asunción como paradigma epistémico de las ciencias más teóricas; lo que explicaría la facilidad con que la teoría del conocimiento ha desembocado a veces —el positivismo sería el ejemplo más claro— en una teoría de la ciencia[64]. Respecto a ellas, la teoría del conocimiento se autoconcebiría con una finalidad instrumental: fundamentar el propio conocimiento científico, perfeccionarlo asegurándolo[65].

Mucho mayor impacto que la obra de Bollnow tuvo la crítica de Rorty a la teoría del conocimiento en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [66]. Indudablemente parte de ese impacto habría que atribuirlo a la propia biografía intelectual

---

[62] Esto explica la apelación de Bollnow a autores como Whorf y también a Humboldt; cfr. ob. cit, págs. 15 ó 25. Para una discusión reciente de diversos aspectos del relativismo —incluida su dimensión epistémica—, cfr. L. Arenas; J. Muñoz y A. J. Perona, *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997.

[63] Este teoreticismo de la teoría del conocimiento es el que, según Bollnow, habrían cuestionado Bergson (con su definición del hombre como *homo faber)* y el primer Heidegger, con su análisis del ser-a-la-mano *(Zuhandensein)* como forma primaria de apertura del *Dasein* al mundo, ob. cit., pág. 14.

[64] Cfr. Bollnow, ob. cit., pág. 35. Evidentemente, en este punto la posición de Bollnow está muy cercana de los puntos de vista de los teóricos críticos de la Escuela de Fráncfort; desde Horkheimer a Habermas. Cfr. E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998, pág. 24. De entre los muchos trabajos de los francfortianos a los que podríamos remitirnos para ilustrar su crítica del cientificismo asumido por la teoría del conocimiento tradicional remitimos aquí, por su asequible extensión, a M. Horkheimer, «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990; y a J. Habermas, «Conocimiento e Interés», en *Ciencia y técnica como ideología,* Madrid, Tecnos, 1994.

[65] Bollnow, ob. cit., pág. 33.

[66] *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, University Press, 1979. Nuestras referencias son a la traducción castellana.

de su autor[67], pero también, sería mezquino negarlo, al inmenso esfuerzo deconstructivo realizado por Rorty en esta obra[68].

Si Bollnow buscaba para su crítica el amparo de una gran variedad de autores, Rorty no se queda atrás[69]; antes por con-

---

[67] Hasta la publicación de esta obra Rorty era considerado básicamente como un filósofo analítico. Puesto que la filosofía analítica ha sido, junto con la fenomenología transcendental husserliana, una de las corrientes principales herederas en el siglo xx de la tradición epistemológica, su ataque a la teoría del conocimiento era también un ataque contra la filosofía analítica en la que hasta entonces se había encuadrado. El mismo Rorty así lo advertía ya en la Introducción. Cfr. ob. cit., pág. 17. No obstante, el filósofo norteamericano ya había ido descubriendo sus cartas en varios artículos que luego serían recopilados en *Consequences of Pragmatism (essays: 1972-1980),* Minnesota, University Press, 1982 (hay edición castellana, Madrid, Tecnos, 1996). Visto retrospectivamente ya se pueden detectar ciertas insatisfacciones de Rorty con la filosofía analítica en su introducción a *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method,* Chicago, University Press, 1967. Hay edición castellana, Barcelona, Paidós, 1990. El estudio introductorio de esta última, a cargo del profesor G. Bello, «Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica» constituye, a mi entender, una sucinta pero buena presentación global de las líneas fundamentales de la deriva rortyana.

[68] Otros trabajos en los que Rorty completa esta tarea son «Contingency, irony and solidarity», Nueva York, Cambridge University Press, 1989 (hay edición castellana, Barcelona, Paidós, 1991). Para nuestros intereses es el primer capítulo de este libro el que presenta mayor interés. Y los dos volúmenes de los *Philosophical Papers*, Cambridge, University Press, 1991. En este caso los ensayos más relevantes para nuestro problema se encuentran en el primer volumen: *Objectivity, relativism and truth*, aunque también resultan de interés algunos de los contenidos en el segundo *Essays on Heidegger and others.*

[69] Si el objetivo de Bollnow era sustituir la teoría del conocimiento por una filosofía del conocimiento, el objetivo de Rorty parece ser en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, el de sustituir la epistemología por la hermenéutica. Pero digo parece porque en realidad encuentro las tesis de Rorty en los dos últimos capítulos de su libro bastante ambiguas, de modo que si a veces formula la tesis que acabamos de esbozar (cfr., por ejemplo, pág. 296), otras veces apuesta por una actitud conciliadora que no haría a hermenéutica y teoría del conocimiento incompatibles sino, más bien, complementarias, cfr. ob. cit., pág. 314. Al hablar de hermenéutica Rorty parecería estar coincidiendo adicionalmente con Bollnow en su propuesta positiva, ya que es dentro de esta tradición que el autor germánico sitúa la suya; pero mientras Bollnow tiene una comprensión bastante ortodoxa —fundamentalmente diltheyana— de lo que sea la hermenéutica, se ha hecho notar la heterodoxia de la concepción rortyana de la misma. Cfr. por ejemplo, Berciano, ob. cit. Por mi parte, me he pronunciado acerca de la relación entre hermenéutica y teoría del conocimiento en «¿Hermenéutica de la epistemología?» en C. Paredes (ed.), *Mente, conciencia y conocimiento,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

tra lo supera de largo: Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Freud, James, Sartre, Kuhn, Sellars, Goodman, Quine, Gadamer, Derrida... aunque, sobre todo, Rorty reivindica las posiciones de la tríada compuesta por Dewey, el último Wittgenstein y el segundo Heidegger[70].

Como Bollnow, Rorty ve en el fundacionalismo un presupuesto intrínseco a la teoría del conocimiento, un deseo de fundamentación que se concreta en la búsqueda de un «arjé» más allá del discurso, esto es: del punto arquimédico libre de toda discusión[71] que se localiza, claro está, en un sujeto capaz de conocer sus propios estados de una manera incorregible[72].

Si tenemos en cuenta que ve el holismo como un poderoso disolvente de la tradición epistémica, habrá que añadir que coincide también con Bollnow al considerar el atomismo gnoseológico como propio de aquélla[73]; y el acuerdo con Bollnow se extiende a la denuncia del absolutismo gnoseológico —como lo llamamos nosotros— al que aspiraría la teoría del conocimiento que se concretaría, para Rorty, en la presuposición de la conmensurabilidad de todas las creencias y en una concepción universalista de la racionalidad[74].

Por lo demás, Rorty también entiende la teoría del conocimiento como caracterizada por un teoreticismo que no concebiría aquél sino movido por los valores de Verdad, Objetividad

---

[70] No obstante, Rorty parece haber invertido su apreciación de los «dos Heidegger», en favor ahora del primero y en detrimento del segundo, en «Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language», *Philosophical Papers*, vol 2. Compárese con, por ejemplo, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 15.

[71] Ídem, pág. 352.

[72] Rorty discute esta incorregibilidad en el capítulo IV de su libro.

[73] Como Bollnow, Rorty considera el holismo ineludiblemente ligado a la circularidad hermenéutica; y a ésta como incompatible con el proyecto fundacionalista de la teoría del conocimiento. Compárese, Bollnow —ob. cit., páginas 29-30— con Rorty —ob. cit., págs. 290-291.

[74] Cfr. *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 288 y 290. Sin embargo haríamos mal en pensar que en su rechazo a la epistemología abraza Rorty el relativismo. Antes por contra hay en sus escritos una defensa argumentada del etnocentrismo. Cfr., al respecto, varios de sus trabajos en el vol. 1 de los *Philosophical Papers*.

o Racionalidad (con mayúsculas), así como por el consecuente cientificismo[75].

Por último, también coincidiría Rorty con Bollnow en el anhelo de fundamentación de las ciencias por parte de la teoría del conocimiento[76], pero completaría esta finalidad instrumental de la misma señalando su vocación demarcatoria entre lo que es o puede ser conocimiento, y lo que no[77].

¿Hay algo entonces en el retrato rortyano de la teoría del conocimiento que no esté en el de Bollnow? Sí, y por cierto, del mayor interés para nosotros, pues como se verá nos permitirá enlazar la teoría del conocimiento con la filosofía de la mente.

No menos importante que los rasgos ya apuntados habría sido para el nacimiento de la teoría del conocimiento, según Rorty, el surgimiento en el siglo xvii de una concepción representacional del mismo[78]. Confirma de este modo Rorty algo que nosotros ya adelantamos cuando hablamos de las consecuencias del giro subjetivo de la metafísica moderna. Sólo cuando el sujeto consciente devino sustancia primera y se identificó la realidad objetiva del ente con su representatividad surgieron muchos de los problemas que la teoría del conocimiento discute. Pero también surgen entonces muchas de las tareas que se considerarán propias de la empresa epistemológica: la distinción entre lo dado al sujeto y lo puesto por él; entre el contenido y la forma, lo empírico y lo trascendental, etc[79].

---

[75] Sin embargo, la manera en que Rorty quiere desmarcarse del cientificismo es muy diferente de la de Bollnow. El tema está relacionado con la diversa concepción de la hermenéutica de uno y otro, y con el naturalismo de base —herencia de su etapa analítica— al que Rorty no quiere renunciar. Como he dicho que no me interesaban las críticas a la teoría del conocimiento sino en la medida en que contribuyeran a perfilar más el concepto de ésta, no entraré en este punto; me limitaré a apuntar que encuentro la «hermenéutica naturalista» de Rorty sumamente problemática. La separación rortyana de naturalismo y cientificismo quizás se vea, mejor que en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en *Philosophical Papers*, vol. 1; Especialmente, págs. 65 y sigs.

[76] Cfr. *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 128.

[77] Cfr., por ejemplo, ídem, pág. 302.

[78] *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pág. 131.

[79] Cfr., por ejemplo, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 143.

A este negativo de la teoría del conocimiento suministrado por las críticas a la misma de Bollnow y Rorty, Taylor —el último crítico cuyas opiniones vamos a considerar aquí— no añade mucho. La lista de los filósofos con las que quiere entroncar sus objeciones a la epistemología es, para empezar, mucho más escueta que la de Bollnow o Rorty[80].

Por otra parte, aunque reconoce la aspiración fundacionalista como propia del proyecto epistemológico, concentra sobre todo su atención en el carácter representacional del conocimiento asumido por aquél, aclarando tanto las razones que pudieron motivar su aceptación[81] cuanto las consecuencias morales que semejante adopción conllevó. Y esta reflexión sobre el aspecto moral de la teoría del conocimiento es lo que, sin duda, constituye su mayor aportación.

Para Taylor, la teoría del conocimiento y cierta concepción típicamente moderna de la libertad y de la dignidad humana estarían ligadas de tal modo que se prestarían un apoyo mutuo[82]. Esta concepción se articularía en torno a un triple eje: la imagen del sujeto como desvinculado tanto del mundo natural como de su entorno social; la concepción puntual del yo, según la cual la única relación racional de éste con aquellos dos mundos sería de índole instrumental; y la concepción atomista de la sociedad, por la que se entiende ésta como el resultado de un pacto entre individuos[83]. Ejes todos ellos originados en la modernidad, y todavía con vigencia en nuestra cultura[84].

---

[80] En concreto, Taylor considera que Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty y el último Wittgenstein son los cuatro «más importantes críticos de la epistemología». «La superación de la epistemología», ob. cit., pág. 28.

[81] Taylor señala dos condiciones. Una negativa: el hundimiento de las concepciones participativas del conocimiento que se retrotraían al pensamiento griego; hundimiento que habría que contextualizar en el descrédito general de las «formas» operado por la ciencia moderna. La otra positiva: la nueva concepción que esta misma ciencia incoó del conocimiento como una transacción causal entre objeto y sujeto, ídem, págs. 21-22.

[82] Cfr. ídem, pág. 26.

[83] Cfr. ídem, págs. 26-27.

[84] Cfr. ídem, pág. 27.

No resulta difícil conectar estas concepciones morales con algunos de los rasgos de la teoría del conocimiento que hemos ido sacando a la luz. Así la desvinculación del sujeto parece estar íntimamente ligada con el fundamentalismo y la búsqueda de un principio libre de todo presupuesto. La concepción instrumental de la racionalidad ligada con la concepción puntual puede ponerse en relación con el teoreticismo y el cientificismo; y el tránsito desde una posición que concede la prioridad al sujeto al atomismo social parece bastante lógico.

Estamos ahora en disposición de delimitar un más preciso concepto de la teoría del conocimiento:

1) Su origen habría que situarlo en la modernidad, consecuencia del giro subjetivo que experimenta en ese momento la metafísica. Sólo entonces se ve necesaria una teoría que trate específicamente del conocimiento.
2) Su utilidad sería la de perfeccionar, asegurándolas, las ciencias, y a la vez.
3) Demarcar los ámbitos de lo cognoscible y de lo que no lo es.
4) Y ello de tal modo que se eliminaría toda disparidad epistémica.
5) En esta tarea se asume que el conocimiento tiene fundamentos.
6) Que se situarían en el ámbito de la subjetividad.
7) Una estructura atómica.
8) También se concibe que el conocimiento tiene una naturaleza representacional.
9) No se rige por otros intereses que los estrictamente teóricos.
10) Lo que fomenta la propensión a tomar las ciencias teóricas como paradigma epistémico.
11) Así la teoría del conocimiento viene ligada a cierto ideal moral de la autoresponsabilidad, ilustrado y marcadamente individualista.

Dicho en otros términos: la teoría del conocimiento nace en la modernidad (tesis 1) con vocación principial (tesis 2), normativa (tesis 3), universalista (tesis 4), asumiendo una concepción fundacionalista (tesis 5), subjetiva (tesis 6), atomista (tesis 7), representacional (tesis 8), teoreticista (tesis 9) y cientificista (tesis 10) del conocimiento, ligada a una muy determinada comprensión de la autenticidad[85] moral (tesis 11).

En el contexto de estos presupuestos los viejos problemas platónicos relativos al conocimiento —su relación con la percepción, con la creencia, con la verdad, con la justificación— cobran un nuevo sentido, a la vez que se plantean problemas nuevos —el problema del mundo externo, del velo de las ideas, en general: del valor objetivo de los estados representacionales— y nuevas tareas —la separación de lo puesto y lo dado, de lo trascendental y lo empírico, la forma y el contenido...

Así determinado el concepto de la teoría del conocimiento se puede entender en qué consiste la crisis de la misma. Ésta no es sino la pérdida de credibilidad de la mayoría de las once tesis recién enumeradas; lo que conlleva la percepción de los problemas y las tareas que les son asociadas como espurios y como irrealizables, respectivamente.

También se puede entender la disparidad de posicionamientos críticos que caben respecto a la teoría del conocimiento. Pues se pueden criticar determinadas tesis implicadas por ella y no renunciar a otras[86]. En cualquier caso, sí cabe decir que la oposición a la principialidad de la teoría del cono-

---

[85] Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad,* Barcelona, Paidós, 1994.

[86] Así se puede criticar el fundamentalismo o el atomismo, e incluso la naturaleza principial de la teoría del conocimiento y, sin embargo, no renunciar al cientificismo o al teoreticismo. Quien haga esto —Quine, por ejemplo— puede ser visto tanto como un crítico del proyecto epistemológico —por Rorty— cuanto como alguien que todavía permanece en él —por Taylor. Observaciones parecidas podrían hacerse, por volver al ejemplo del que partimos, del primer Wittgenstein, pero también de innumerables pensadores contemporáneos (Habermas, Sellars...) o incluso clásicos (Hume o Kant, a propósito del cual las diferencias de valoración entre Rorty y Taylor son bien notorias).

cimiento, o a su normatividad, el relativismo y el historicismo, el antifundacionalismo, la crítica del sujeto, el holismo, el antirepresentacionalismo, la admisión de que hay imbricados en el conocimiento intereses, racionales o no, pero en cualquier caso no estrictamente teóricos, así como el anticientificismo serían rasgos típicos de quien se distancia del proyecto epistemológico. Y también, de una manera más indirecta, la sospecha sobre esa ética de la autenticidad ilustrada e individualista.

4. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y FILOSOFÍA DE LA MENTE

Hasta ahora no hemos dicho nada de la filosofía de la mente. Sin embargo, *mutatis mutandis*, lo defendido a propósito de la teoría del conocimiento puede proponerse para la filosofía de la mente.

Si, según vimos, el origen del término «teoría del conocimiento» era germánico *(Erkenntnistheorie)* y reciente, el de «filosofía de la mente» es anglosajón y mucho más reciente aún. Sólo a partir de la década de los años 60[87] del pasado siglo, *The Philosophy of mind* vino a convertirse en expresión familiar en el ámbito de la tradición filosófica analítica[88].

---

[87] En 1958 publicaba W. Sellars su famoso artículo «Empiricism and the Philosophy of Mind» que aparecería recopilado cinco años después en su libro *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge (hay edición castellana, Madrid, Tecnos, 1971). En 1962 editaba V. C. Chapell, *The Philosophy of Mind*, Englewood, Prentice-Hall; en 1966 aparecía, editado por S. Hampshire, *Philosophy of Mind,* Nueva York, Harper y Row. En ambos casos se trataba de antologías de escritos sobre la materia. En 1967, A. R. White publicaba *The Philosophy of Mind*, Nueva York, Random House; y un año después J. Shaffer su *Philosophy of Mind,* Englewood, Prentice-Hall, Probablemente las dos primeras monografías que presentaron en su título el término «filosofía de la mente».

[88] Es a través de los círculos ligados a esta tradición como la disciplina se fue introduciendo en los países no anglo-sajones. En el nuestro, muy probablemente fuera la plaza, ganada por quien esto escribe, de profesor titular de filosofía de la Universidad de Valencia, convocada en *BOE* del 18-IX-85, la prime-

Como aparentemente ocurrió con la teoría del conocimiento, el éxito de la nueva disciplina parece haber sido fulminante. Ya en 1978 decía Dennett que la filosofía de la mente era uno de los campos más activos de la filosofía en aquel momento[89]; y el entusiasmo no parece haber decaído[90].

Por otra parte, del mismo modo en que había cierta disparidad terminológica en el caso de la teoría del conocimiento (gnoseología, epistemología), la hay en la filosofía de la mente, pues la disciplina es referida a veces como «psicología filosófica» (aunque este rótulo ha caído prácticamente en desuso)[91] y, sobre todo, «filosofía de la psicología»[92].

---

ra que salió a concurso bajo un perfil de filosofía de la mente («Teoría del conocimiento: filosofía de la mente»; para ser más exactos). La razón de ello se puede entender si se piensa en el círculo de investigadores interesados en la tradición analítica que se había formado en el Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento de esta Universidad en torno a la figura del profesor J. Ll. Blasco. Por lo demás, la filosofía de la mente es en el estado español un campo de investigación al que se dedican fundamentalmente los profesores miembros del área de Lógica y filosofía de la ciencia. Área en la que mayor ha sido la influencia de los planteamientos analíticos. Si no a todos, sí se puede encontrar una buena parte de los «filósofos de la mente» españoles colaborando en el volumen de la Enciclopedia iberoamericana de filosofía, editado por F. Broncano, dedicado a *La mente humana,* Madrid, Trotta, 1995. Otra antología que recoge a autores hispanos a tener en cuenta es la de P. Chacón y M. Rodríguez (eds.), *Pensando la mente*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000. Otro tanto hace —esta vez con colaboración de destacados investigadores extranjeros— el suplemento 6 de «Contrastes», *Filosofía actual de la mente*, editado por P. F. Martínez-Freire. Málaga, 2001.

[89] D. C. Dennett, «Current Isssues in The Philosophy of Mind», *American Philosophical Quaterly*; vol 15, núm. 4, 1978.

[90] Cfr. F. Broncano, «Presentación», *La mente humana,* pág. 11. Cfr., también, E. Rabossi: «Cómo explicar lo mental: cuestiones filosóficas y marcos científicos», en E. Rabossi (ed.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva,* Barcelona, Paidós, 1995, pág. 17. Ni que decir tiene que la bibliografía sobre filosofía de la mente ha crecido en proporciones vertiginosas.

[91] Y ello a pesar de que la denominación «Philosophical Psychology» es prácticamente tan «antigua» como la de «Philosophy of Mind». En 1964, D. F. Gustafson editaba una antología con el título *Essays in Philosophical Psychology*, Nueva York, Doubleday; El mismo Ryle ya utilizaba este término en *The Concept of Mind*, Nueva York, Penguin, 1978. La edición original, Londres, Methuen, data de 1949 (hay edición castellana, Buenos Aires, Paidós), obra que consideraba como «...an essay... in philosophical psychology».

[92] En 1980 aparecían las *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*

Aunque el uso más habitual de todas estas denominaciones las convierte en sinónimas, a veces por detrás de la preferencia por una u otra se esconde una disparidad de principios filosóficos. Y de nuevo la demarcación pasa por una diferente actitud respecto a la relación de la disciplina con la ciencia. Algunos de quienes utilizan el rótulo «Filosofía de la psicología» pueden ser más propensos a considerar que la misma está en estrecha conexión con la psicología empírica. Por contra, algunos de quienes optan por la denominación «filosofía de la mente» suelen considerar que su área de trabajo está relacionada con disciplinas tradicionales del quehacer filosófico [93].

Nosotros, por nuestra parte, podemos seguir el uso habitual y considerar como sinónimas las expresiones «filosofía de la mente» y «filosofía de la psicología» (como sinónimas consideramos las expresiones «teoría del conocimiento» y «epistemología»), a condición de que ahora (como entonces) no olvidemos las divergencias filosóficas que a veces pueden subyacer bajo la disparidad terminológica.

Y las analogías siguen. Pues la década de los sesenta no puede considerarse tanto como la época del nacimiento de la filosofía de la mente cuanto la de su bautismo. ¿Cuándo se produjo aquél? Hay prácticamente unanimidad en señalar a la obra de G. Ryle: *The concept of Mind*, como el momento fundacional de la disciplina[94]. Y sin embargo, el mismo Ryle advertía que su libro continuaba una tarea propia de los filó-

---

de L. Wittgenstein en Basil Blackwell, Oxford. Ese mismo año, N. Block editaba, en dos volúmenes, su importante selección de artículos con el título *Readings in Philosophy of Psychology*, Londres, Methuen. En la actualidad la denominación «Filosofía de la psicología» convive con la denominación «Filosofía de la mente»; de modo que si en 1987, M. Bunge y R. Ardila publicaban su *Philosophy of Psycology*, Nueva York, Springer; en 1988 aparecía el libro de W. Bechtel, *Philosophy of Mind*, Nueva York, Erlbaum (hay traducción castellana en Tecnos, Madrid, 1991).

[93] Cfr. por ejemplo, como representantes de estas posiciones a N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Londres, Methuen, 1980. «Introduction: What Is Philosophy of Psychology?» y J. Shaffer, *Philosophy of Mind*, Englewood, Prentice-Hall, 1968.

[94] Cfr., por ejemplo, D. Dennett, ob. cit.

sofos de todos los tiempos[95]. Es decir, que si tan antiguos como la propia filosofía eran los problemas relativos al conocimiento, otro tanto ocurre con los problemas relativos a la mente[96].

De nuevo, sin embargo, nos tropezamos con las escandalosas tesis de Rorty para poner en tela de juicio estas afirmaciones. Pues según él la mente fue una invención típica de la modernidad, una invención que hay que cargar en la cuenta de Descartes[97]. Y de nuevo se necesitaría aquí la glosa. Pues ¿acaso no recuerda poderosamente la *mens* o *esprit* cartesiano al *anima* medieval[98]? ¿Y no es ésta la heredera de la *psyché* griega[99]? Y sin embargo, de nuevo, si rea-

---

[95] De hecho Ryle tenía claros y recientes precedentes de su tarea dentro del ámbito de su misma tradición filosófica. En 1921, B. Russell publicaba su *Analysis of Mind*, Allen y Unwin, Londres. En 1925 publicaba C. D. Broad su inmenso *The Mind and its Place in Nature,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1925; y de 1934 data el libro de J. Wisdom, *Problems of Mind and Matter*, Cambridge, University Press.

[96] Quizá por ello G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen no tienen empacho alguno en editar un libro colectivo con el título *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge, University Press, 1978. Del mismo modo, el profesor T. Calvo señala cómo el interés por el problema del sujeto en el pensamiento griego se ha reavivado en los últimos años desde el ámbito de la filosofía de la mente. Cfr. «El sujeto en el pensamiento clásico griego» en V. Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto,* Valencia, Pre-Textos, 1997, pág. 60.

[97] Cfr., por ejemplo, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* págs. 13-14.

[98] Sobre todo a la agustiniana: *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata,* los capítulos IX —«L'anthropologie chrétienne»— y X —«Le personnalisme chrétien»— del libro de E. Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale,* me siguen pareciendo una magnifica presentación del tema.

[99] El primer estudio clásico sobre la noción griega del alma y su desarrollo es el famoso estudio de E. Rohde, *Psique: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (hay traducción castellana, México, FCE., 1983). El libro de C. A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit: A survey of the Body-Mind Problem,* Oxford, University Press, 1966 (versión original en holandés de 1956) contiene varios capítulos relevantes para el mismo tema; y lo mismo ocurre con el célebre libro de B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Claasen Verlag, 1963 (hay edición castellana, Madrid, Razón y Fe, 1965). B. Williams ha criticado recientemente las muy aceptadas tesis de Snell en *Shame and Necessity,* Berkeley, University of California Press, 1993. J. B. Llinares, ha presentado los términos de esta discusión en «¿Son verdaderos "sujetos" los seres humanos de la Grecia arcaica?», en V. Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997. Por otra parte, R. Mondolfo trazó la genealogía de la teoría car-

lizamos las pertinentes matizaciones[100] la tesis de Rorty es muy plausible.

Sin duda Descartes escribe contra el trasfondo de una larga tradición que le precede. Es de un alma vegetativa, motriz, sensitiva, pneumática o etérea, que se va alejando en la segunda de sus meditaciones, y al alejarse de estas almas —aristotélicas, estoicas, tomistas...— el *ego* que emerge recuerda por momentos al alma inmaterial o a la parte inmaterial de las almas, al alma sustancial, a la sustancia individual de naturaleza racional —a cierta alma platónica, agustiniana, a la persona boeciana...[101]—. ¿Inventa entonces Descartes la mente?

Bueno, Descartes será uno de los principales responsables del decaimiento filosófico del vocablo «alma» —noción que la tradición ha vuelto «confusa»— y de la paulatina ascensión de la «mente» —a partir de ahora «claramente» concebida—. Pero la cuestión no es aquí básicamente terminológica, sino de contenido. Y en este respecto Descartes ya aparece como innovador, aunque sólo sea por transgresión de los límites anteriormente delimitados: separando lo que antes estaba junto y juntando lo que estaba separado en esa nueva entidad que es el *cogito*.

Y con todo, quizás la principal innovación cartesiana no sea ésta. Material o inmaterial, racional o irracional, el alma anterior a Descartes era un elemento en un orden —el del cosmos griego o el de la creación cristiana— que la contenía y del que participaba. El resultado que la duda hiperbólica arroja es, por contra, una mente separada —*mens abducta*;

---

tesiana de la autoconciencia hasta Aristóteles en su inmenso estudio sobre *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* y, más específicamente, en «La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos», recogido en su libro *Momentos del pensamiento griego y cristiano,* Buenos Aires, Paidós, 1964.

[100] Que el mismo Rorty realiza, pues el capítulo primero de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, titulado «La invención de la mente», y en el que se lleva a cabo la deconstrucción de la moderna concepción de lo mental, es a mi entender uno de los más equilibrados de la obra.

[101] Para las influencias medievales sobre Descartes en este punto, cfr. el primer capítulo de G. Lewis, *L'individualité selon Descartes,* París, Vrin, 1950.

esprit détaché [102]— que, inversamente, contiene al mundo, al menos en tanto que representado, en tanto que idea.

Se sustantiva así un ámbito —el de la mente— poblado por entidades —las ideas, las representaciones— dotadas de ciertas magnitudes —los grados de claridad y distinción cartesianos o la fuerza y vivacidad humeana—, en virtud de las cuales rige un orden parangonable al que rige en la naturaleza externa[103].

Si antes veíamos cómo el giro subjetivo de la metafísica en la modernidad, al hacer radicar el fundamento en el sujeto, inevitablemente convertía al conocimiento en tema explícito de una teoría, lo que ahora vemos es que ese mismo giro crea una realidad separable, un campo autónomo susceptible de investigación por sí mismo, un nuevo objeto epistémico: la mente humana. Si el conocimiento pasaba a entenderse como representación más que como participación, la mente pasa a ser, más que el elemento que permite ésta, el medio en que se da aquélla[104]. Como la antigua alma aristotélica, la mente cartesiana también es en cierta manera todas las cosas; pero no porque puede recibir las formas de éstas, sino porque todas las cosas, en tanto que objetivamente reales, como ya vimos, deben ser representables en la mente.

La novedad de este planteamiento se aprecia bien si pensamos en la esencia según la cual concibe Descartes esta nueva realidad: la conciencia. Es el hecho de ser conscientes lo que unifica a sensaciones y juicios, a deseos y pasiones, a imaginaciones y voliciones... bajo el rótulo de pensamiento[105]. Pues

---

[102] Cfr., sobre todo, las respuestas a las quintas objeciones.

[103] Sin duda la ejemplificación más perfecta de esta concepción de lo mental se encuentra en el joven Hume, para quien todo el proyecto de una ciencia de la naturaleza humana reposa en el presupuesto de una *Mind*, entre cuyos elementos se dan fuerzas de atracción —las leyes asociativas— perfectamente parangonables con las fuerzas gravitatorias que unen los átomos materiales. Cfr. *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1972 (hay edición castellana, Madrid, Alianza, 1980). Sección 1.

[104] Ya advertimos que era a propósito de la naturaleza representacional del conocimiento como cabía relacionar teoría del conocimiento y filosofía de la mente.

[105] Cfr. *Meditaciones Metafísicas.* Respuestas a las segundas objeciones. A&T, vol. IX, pág. 124. El texto francés es aquí tan engañoso como claro al tra-

bien, del mismo modo en que no había en el mundo griego nada parecido al moderno problema del conocimiento del mundo externo, no hay nada parangonable con el ámbito unificado por Descartes bajo la conciencia[106]. Y lo que vale para el pensamiento griego, vale para el pensamiento medieval, pues aunque nuestro término «conciencia» es de origen latino (*conscientia*), lo decisivo aquí es la increíble retorsión semántica que va a experimentar este término en la modernidad, pasando de su primigenia significación de saber-compartido-con-otro *(cum-alio-scientia)* a conocimiento de los propios hechos y pensamientos secretos[107].

De este modo ontología y epistemología confluyen. No sólo se abre un nuevo ámbito de la realidad, la mente, sino que se considera que lo que específicamente la define es la peculiar forma que tiene de ser conocida: la inmediatez, la incorregibilidad, el hecho de que en ella ser y ser percibido, o conocido, coinciden[108]. También podríamos decir: la mente es el ámbito en el que rige el principio de Hume[109]. Si el mundo externo es re-presentado, la mente es in-mediatamente presente.

---

ducir *...ut ejus immediate conscii simus* por *que nous sommes immédiatament connaissants*. Y es que la esencia de la conciencia es, como veremos, la cognoscibilidad inmediata.

[106] Cfr. T. Calvo, «El sujeto en el pensamiento griego clásico», en V. Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997, pág. 63.

[107] Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1929. Hay edición castellana, por la que citamos, Madrid, Editora Nacional, 1980, pág. 170. Al respecto, merece leerse el parágrafo 2 del trabajo de J. Choza, «La dualidad personal. Autor y actor», *Thémata*, núm. 13, Sevilla, 1995.

[108] «Todo el conjunto de los cielos —dirá Berkeley— y la innumerable muchedumbre de seres que pueblan la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen substancia en una mente; su ser consiste en que sean percibidos o conocidos», *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge...* #6; hay edición castellana, por la que se cita, Buenos Aires, Aguilar, 1968, pág. 58-59.

[109] La expresión, que ha cobrado carta de ciudadanía en la filosofía de la mente y en la epistemología analítica, es de D. M. Armstrong, quien alude a la tesis humeana, formulada en I.IV.2 del *Treatise of Human Nature*, según la cual «Puesto que todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la consciencia, tienen necesariamente que parecer con todo detalle lo que son, y ser lo que parecen». Cfr. Armstrong, *La percepción y el mundo físico*, Madrid, Tecnos, 1966, pág. 55.

Comprendemos ahora mejor por qué la metafísica moderna convierte al sujeto en principio epistemológico. En realidad no es el sujeto sin más el que se convierte en tal, sino el sujeto sólo en tanto que sujeto de consciencia. Es el autoconocimiento el que, convertido en conocimiento privilegiado[110], puede devenir fundamento de todo conocimiento[111].

Así circunscrita la mente, como ámbito sustantivo de conciencia, los viejos problemas relativos a la *psiché* o al *anima*, fundamentalmente el de su inmortalidad, que garantizaba su participación tanto epistémica cuanto moral en el orden cósmico, van a ir perdiendo paulatinamente su importancia y cediendo su lugar a otros problemas[112]: el de la relación de la mente con el cuerpo, el del conocimiento de las otras mentes...

Pues bien, ¿hará falta decir que si repasamos, aunque sea someramente, los índices de los manuales introductorios a la filosofía de la mente rápidamente vamos a descubrir que son estos problemas los que básicamente les conciernen? Si, según vimos, la modernidad había convertido en perentoria la necesidad de una teoría del conocimiento y le había dejado en herencia el planteo de muchos de los problemas que la nutren; podemos decir ahora que esa misma modernidad suministra a la filosofía de la mente su objeto y la mayor parte de los problemas que ésta aborda.

---

[110] Para comprender lo extraña que resulta esta idea al pensamiento antiguo se puede acudir, indistintamente, a Platón o a Aristóteles; al *Alcibíades I* o a la *Ética nicomaquea*. Para uno y otro sólo podemos conocernos a través de los demás.

[111] Se ve claro en Descartes, para quien la verdad del *cogito* no sólo es la primera que se descubre, sino también la que proporciona el criterio —cierto grado de claridad y distinción— de toda otra verdad (la de la existencia de Dios incluida; un Dios que, recordémoslo, sólo puede demostrarse en tanto que partimos de su idea en nosotros). Relacionado con este punto está la famosa polémica en torno a la circularidad del razonamiento cartesiano, a propósito de la cual me pronuncié, junto con mi compañero Sánchez Durá, en «Matemáticas, intuición y Dios en Descartes», *Pensamiento*, núm. 156, vol. 39, 1983.

[112] Lo que no significa que desaparezcan totalmente; ni aun en nuestra época. Cfr., por ejemplo, H. H. Price, «Survival and the idea of "another world"», y los comentarios a este escrito de A. Flew, «Some Objections to Cartesian Views of Man», y J. R. Smythies, «People are what you meet». Todos ellos recogidos en J. R. Smythies (ed.), *Brain and Mind. Modern Concepts of the Nature of Mind*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1965.

Por lo demás, la filosofía de la mente no comparte con la teoría del conocimiento sólo su origen sino también muchos de sus presupuestos y rasgos, lo que no es de extrañar dado que en realidad la filosofía de la mente es aquello en lo que desemboca la teoría del conocimiento según cierta comprensión de ésta muy influyente en los ámbitos analíticos a partir de finales de los años 50, los años precisamente en que la disciplina va a empezar a consolidarse académicamente.

Y de este modo, comparte la filosofía de la mente la vocación normativa de la teoría del conocimiento. Ello es así porque sus objetos de investigación, no menos que el conocimiento, tienen una dimensión evaluativa. Las creencias son verdaderas o falsas, los deseos razonables o irracionales, las intenciones realizables o irrealizables... El estudio de los procesos mentales debiera entonces darnos la clave de esta normatividad.

Su gran presupuesto es una concepción de la mente como un ámbito unificado de fenómenos que constituyen una realidad natural o cuasi-natural, en la que independientemente de que se la conciba según un modelo atomista o no, se la entiende como una realidad fundamentalmente transcultural y transhistórica, individual, dotada de una autonomía interna, lo que convierte a su estudio en una disciplina estrictamente teórica, análoga en esto a las ciencias naturales, y por tanto moralmente aséptica, aunque dado el carácter normativo de los objetos de su dominio es de esperar que su estudio pueda colaborar al proyecto de ilustración. De hecho su precomprensión de la mente la empuja a sintonizar con aquellas éticas típicamente ilustradas que presupongan la concepción desvinculada y puntual del sujeto moral, y la concepción atomista de la sociedad con la que ya vimos implícitamente comprometida a la teoría del conocimiento[113].

---

[113] Es éste de las relaciones de la filosofía de la mente con la filosofía práctica un campo en expansión. Baste remitir aquí a los trabajos de O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality,* Cambridge, Harvard University Press, 1991, y «Situations and Dispositions», en A. I. Goldman (ed.), *Readings in Philosophy*

Podríamos resumir. La filosofía de la psicología es una disciplina académica extremadamente reciente cuyo origen, no obstante, cabe remontarlo a la aurora de la modernidad, cuando la mente se convierte en entidad autónoma (tesis 1); que comparte o hereda de la teoría del conocimiento la vocación principial y normativa (tesis 2). No sólo supone una concepción de la mente como un ámbito unificado (tesis 3) sino que además la concibe como una realidad natural o quasi-natural (tesis 4), una realidad individual (tesis 5), dotada de una autonomía interna (tesis 6), susceptible por tanto de un estudio estrictamente teórico semejante al de las ciencias naturales (tesis 7).

Si la filosofía de la mente está tan ligada a la teoría del conocimiento es obvio que la crisis de ésta afecta a aquélla. Y es también obvio que si la crítica de la epistemología podía revestir concreciones muy dispares, otro tanto puede decirse de la crítica a la filosofía de la mente[114].

Uno puede adoptar posiciones éticas incompatibles con la concepción del sujeto moral implícita en la filosofía de la mente[115]; o negar el internismo y el individualismo, esto es

---

and Cognitive Science, Cambridge, MIT, 1993; A. I. Goldman, «Ethics and cognitive science», *Ethics*. núm. 103, 1993; M. Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University Press, 1993; S. Stich, «Moral Philosophy and mental representation», en M. Hechter; L. Nadel y R. E. Michod (eds.), *The Origins of Values*, Nueva York, Hawthorne, 1994; y P. M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul,* Cambridge, MIT, 1995. He criticado los planteamientos morales de los enfoques naturalistas en la actual filosofía de la mente en V. Sanfélix, «Persona y cosificación», en P. Chacón y M. Rodríguez (eds.), ob. cit.

[114] De hecho, paradójicamente la obra de Ryle, *The Concept of Mind*, que suele considerarse como el momento fundacional de la filosofía de la mente como disciplina autónoma, es en realidad uno de los primeros ataques sistemáticos que se han hecho a muchos de los presupuestos tradicionales de la filosofía de la mente. Cfr., al respecto, R. Rorty, «Contemporary Philosophy of Mind», *Synthese*, 53, 1982; especialmente, pág. 325. Como más adelante hablaremos de la tesis de Ryle no abundo más en este tema.

[115] Sería lo que ocurre con autores como A. MacIntyre (cfr. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987); y Ch. Taylor (cfr., por ejemplo, *Sources of the Self,* Cambridge, University Press, 1989; hay edición castellana, Barcelona, Paidós, 1997).

negar que los contenidos de los actos mentales puedan determinarse autónomamente sin referencia al mundo físico o a contextos sociales y culturales[116], o puede criticar el naturalismo con el que se concibe lo psíquico[117] o, incluso más radicalmente, puede negar que exista algo así como un ámbito unificado de fenómenos compartiendo una esencia al que quepa nominar como la mente[118].

---

[116] Pionero en este tipo de crítica, dentro de la tradición analítica, fue H. Putnam, con su cruzada para mostrar que el significado «no está en la cabeza». Con posterioridad, ha sido T. Burge quien ha desarrollado más los argumentos destinados a criticar el individualismo e internismo. Cfr. H. Putnam, «The Meaning of "meaning"», en *Mind, Language and Reality*, Cambridge, University Press, 1975 (hay versión castellana en Teorema, 1984), más en general, *Representation and Reality*, Cambridge, MIT, 1988. Para los argumentos de Burge, cfr. «Individualism and the Mental», en *Midwest Studies and Philosophy*, vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, e «Individualism and Psychology», *Philosophical Review*, XCV, 1, 1986. En cualquier caso, anti-individualismo y antiinternismo no son, ni mucho menos, patrimonio de la filosofía analítica. G. Floistad escribe: «Los principales tipos (de filosofía de la mente) son de hecho sólo dos, de acuerdo con los dos posibles modos de mirar la existencia de la mente. La mente es, o contemplada como existiendo por sí misma, y como teniendo una identidad propia, como en Descartes, o vista como una entidad existiendo necesariamente en relación con el mundo, y cuya identidad consiste en, o es constituida por, estas relaciones, como en el caso de Spinoza.» Y a esta tradición relacional, aparte de al ya mentado Spinoza, adscribe Floistad a Hegel, Kierkegaard, Heidegger y Merleau-Ponty; así como al último Wittgenstein y Sellars. Cfr. G. Floistad, «Introduction», *Contemporary Philosophy,* vol. IV, *Philosophy of Mind*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, págs. 2-3.

[117] El naturalismo aquí criticado, el usualmente asumido por la filosofía de la mente, es el naturalismo «estricto», «reductivo» o «fuerte» del que habla Strawson, esto es aquel naturalismo que, por utilizar la expresión de Sellars, hace de la ciencia (es decir, de la ciencia natural) la medida de todas las cosas. No el naturalismo «débil», «católico» o «liberal» que el mismo Strawson asume. Cfr. P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: some varieties*, Londres, Methuen, 1985, págs. 1-2. Ni que decir tiene, por otra parte, que contra esta concepción naturalista de la mente militaría toda la tradición filosófica hermenéutica.

[118] Esta es la objeción fundamental de Rorty, quien defiende que la mente no es sino un borrón *(blur);* un concepto confuso que no denota ningún campo de fenómenos unificado por una esencia. Cfr. «Contemporary Philosophy of Mind», págs. 323 y sigs. Aunque de nuevo la posición de Rorty suene como muy radical, bien mirada es bastante plausible. La historia de la filosofía de la mente es la historia de los fracasos de diferentes propuestas de criterios de lo mental: la inextensión, la incorregibilidad, la intencionalidad, la conciencia, la subjetividad...

Si hace muchas de estas cosas, o todas ellas, difícilmente podrá creer en el carácter normativo y principial de la filosofía de la mente, y considerará muchos de sus problemas como problemas espurios, como pseudoproblemas[119]. Pero también puede hacer sólo algunas y no otras de estas cosas, y entonces habrá motivos para considerarlo tanto como un crítico de la filosofía de la mente desde cierto respecto, cuanto como un defensor de la misma en otro[120].

5. LA DESTRUCCIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

Ni la teoría del conocimiento, ni la filosofía de la mente, sobre todo cuando se construyen desde coordenadas analíticas o posanalíticas, son disciplinas que muestren un alto nivel de autoconciencia histórica. A veces, incluso se hace blasón de ello. La historia se equipara a filología y queda desplazada a una posición de espera para cuando no haya algo más interesante que hacer[121].

Pero con ello mismo, lo que se demuestra es que la falta de autoconciencia histórica no es, en absoluto, un rasgo accidental de estas disciplinas. Lo que generalmente asumen quienes las practican es que la verdad se dilucida en el presente y no más que en el presente. Es presencialidad. El pasado, por lo tanto, está pasado. Yace muerto. Sólo cabe, frente a él, la restauración de lo que deteriorado por el tiempo llegó hasta el

---

[119] Puede llegar a creer, por ejemplo, dado que no hay un concepto claro de la mente, que no hay un auténtico problema mente-cuerpo.

[120] El caso de Sellars, por ejemplo, quien como ya hemos visto tendría una concepción relacional de la mente y, no obstante, no renunciaría al naturalismo cientificista.

[121] Cfr., por ejemplo, F. Broncano, «Presentación» a *La mente humana*, pág. 11. Dicho sea de paso, Broncano tiene la suficiente sensibilidad como para percibir que aquí hay un problema —el de la historicidad de una disciplina— que merece alguna consideración. Lo más habitual es guardar un total silencio al respecto.

presente. Tratándose de filosofía, algo que se concreta en textos, la restauración filológica.

Ahora vemos que la caracterización de los rasgos de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente que hemos dado más arriba va completamente en serio. El sujeto de la reflexión epistemológica y el filósofo de la mente se creen legitimados para la desvinculación, en este caso con la historia de la filosofía. Y es que sus objetos —el conocimiento, la mente— son presupuestos como realidades absolutas, intemporales.

Ahora bien, mientras tales presupuestos se mantengan en su calidad de tales, ni el epistemólogo ni el filósofo de la mente se podrán tomar en serio las crisis de sus disciplinas, pues buena parte de lo que los críticos de las mismas dicen es, precisamente, que sus respectivos objetos —el conocimiento como representación, la mente— son fenómenos históricos.

Y el efecto perverso de todo ello es que la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente empiezan a entrar en contradicción consigo mismas, les resulta imposible mantener a la vez la fidelidad a sus principios y a sus propósitos. Pues estos, recordémoslo, eran esencialmente ilustrados y críticos, pero lo que ahora se tiene es la reafirmación dogmática frente a una crítica considerada «externa»[122].

Por otra parte, si en la teoría del conocimiento y en la filosofía de la mente apenas hay historia explicita, ¿no la habrá implícita? ¡Y tanto que la hay! La apología de la ahistoricidad, por ejemplo, ¿no descansará en última instancia en una muy determinada concepción de la temporalidad? ¿No tendrá acaso nada que ver con la matematización del espacio y la consecuente espacialización del tiempo, por el que éste pasa a enten-

---

[122] «...como un filósofo analítico irremediablemente estrecho de miras y ahistórico, siempre estoy buscando una buena excusa para no tener que leer a Hegel, o a Heidegger o a Derrida». D. Dennett, «Comments on Rorty (contemporary philosophy of mind)», *Synthese,* 53, 1982, pág. 349. La ironía suele ser el estilo en el que la verdad se muestra más descarnada.

derse como una sucesión de instantes discretos? ¿Y no remite esta comprensión de la temporalidad al origen mismo de la modernidad?[123]

La ahistoricidad es entonces, en realidad, historia implícita. Lo que confirma la afirmación de Heidegger en el sentido de que la falta de historiografía no es una prueba en contra de la historicidad sino, en cuanto forma deficiente de la misma, una confirmación de ella[124].

Heidegger habla de deficiencia y bien podemos darle la razón. Al tornarse implícita la historia deviene una tradición dogmáticamente asumida[125], con lo que nos encontramos, de nuevo, con una contradicción del espíritu crítico que la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente postulan.

Conservar coherentemente la intencionalidad crítica de estas disciplinas pasa entonces, para nosotros, por embarcarnos en una destrucción de las mismas, destrucción que entendemos en el sentido específico que Heidegger da al término. Se trata de «ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella»[126].

---

[123] «Pues todo el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en ninguna manera de las otras; y así de que yo haya sido un poco antes, no se sigue que deba ser ahora...» R. Descartes, *Méditations.* A&T, IX. pág. 39. Dos observaciones: lo que Descartes dice de sí mismo es válido para cualquier realidad temporal. Y segundo, esencial a la posición de Descartes no es sólo que de que algo haya sido hace un momento no se sigue que sea ahora sino, también, que de que ahora algo sea no se sigue que haya sido hace un momento. Es esta concepción del tiempo la que subyace a la posibilidad de formular un peculiar tipo de escepticismo respecto a la memoria según el cual cabría que tuviéramos recuerdos aunque no hubiera un pasado real (la «hipótesis» de este mundo creado hace un minuto).

[124] *Sein und Zeit,* Klostermann, Fráncfort, 1976. Hay versión castellana, de J. Gaos, en FCE, México, 1951, a la que se remite. pág. 31.

[125] De nuevo, dice Heidegger: «La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las "fuentes" originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen... arranca la historicidad», ídem, págs. 31-2.

[126] Ídem, pág. 33.

Entiéndase bien, pues. La destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente no prejuzga la invalidez de la tradición en la que se encuadran estas disciplinas. Es simplemente un ejercicio de reflexión —que por lo demás ya hemos iniciado con esta introducción— sobre los presupuestos de ambas. Al final del mismo bien podríamos encontrarnos en disposición de vindicar, de apropiarnos conscientemente, esa tradición, o de parte de ella al menos. Pero aunque así no fuera, la destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente aún podría rendir beneficios. Pues, para empezar, de esa destrucción cabe esperar mucho más que una restauración filológica; cabe esperar una auténtica elucidación de los problemas relativos al conocimiento y a la mente. Y para continuar, aun en el caso de que la mayor parte de los presupuestos usualmente asumidos por estas disciplinas se mostraran insostenibles, siempre estaríamos en mejor disposición para preguntarnos cómo intentar conseguir los fines críticos e ilustrados que ellas perseguían.

Pero el propósito de una destrucción, como el de una enmienda, es mucho más fácil de formular que de llevar efectivamente a cabo. ¿Cómo destruir la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente? ¿De qué hilo conductor podríamos servirnos para realizar esta tarea?

He aquí, sin más dilación, mi propuesta. Centrémonos, por lo que a la teoría del conocimiento se refiere, en el problema de la justificación. Es éste un problema tan central en esta disciplina que nos permitirá no sólo comprender la dinámica interna que ha articulado la historia de ésta, sino también cómo, dentro muchas veces de un marco común, se ha ido matizando la concepción de la misma tarea de la teoría del conocimiento, del *status* de la disciplina y de su metodología.

Por lo que respecta a la filosofía de la mente, este mismo papel lo puede jugar la consideración del problema de la relación mente-cuerpo, auténtica espina dorsal de la misma.

I
Los avatares del fundamento

1. LA VOLUNTAD DE FUNDAMENTACIÓN ABSOLUTA

1.1. Prejuicio y tradición

Nuestra previa indagación genealógica apuntó a Descartes como *origen* de la configuración epistemológica que la metafísica adquiere en la modernidad como resultado del giro subjetivo que ésta experimenta. Pues bien, pocos autores se pueden encontrar en la historia de la filosofía con una vocación de *originalidad* parangonable a la del pensador francés; vocación de ningún modo accidental al proyecto epistemológico.

De nuevo aquí el contraste con Aristóteles es de lo más ilustrativo. El estagirita presenta la filosofía, en general, como el resultado de un proceso civilizatorio (quizás debiéramos decir, más estrictamente, político) que alcanzó un punto crítico cuando los hombres, liberados de la necesidad e incluso del ornato, pudieron disfrutar de ocio[1]; y la suya particular como el resultado de una superación que conserva las tesis de sus antecesores[2].

---

[1] Cfr. *Metafísica.* A. 981b 10 y sigs. Remitimos al lector a la traducción de T. Calvo en Gredos, Madrid, 1994.

[2] A partir de 983a 25 empieza Aristóteles un análisis de los *éndoxa* de los filósofos anteriores a él a propósito de las causas y los principios. No es ésta una

Esta última afirmación sin duda evocará a Hegel. No es por azar por lo que la hemos elegido, sin embargo; pues aparte de que la de Aristóteles es una influencia bien reconocida en el pensador alemán[3], creemos que se ajusta con bastante fidelidad a la posición aristotélica, quien admite que los filósofos anteriores a él ya descubrieron las causas por él señaladas aunque no acertaran a exponerlas y formularlas de un modo completamente adecuado[4].

Esta situación no sería a los ojos aristotélicos una contingencia sino algo que tiene mucho que ver con la naturaleza misma de la verdad, fácil de adquirir parcialmente pero difícil de poseerla en su integridad, producto más de una actividad conjunta, que de una aportación individual[5], y fruto de un proceso al que, incluso quienes erraron, aportaron algo significativo, razón por la que también a ellos debiéramos estar agradecidos[6]. En definitiva, que la verdad aparece para el estagirita necesariamente en un horizonte común e históricamente configurado, en el contexto, podríamos decir, de la autoridad de una tradición que debe ser respetada[7].

---

manera de proceder peculiar de la *Metafísica* sino el método habitual que Aristóteles sigue en todas sus investigaciones. Un método que, desde la perspectiva de Aristóteles mismo, debiéramos caracterizar como dialéctico. Cfr. *Tópicos,* 100a 18-101a 4.

[3] «...el sistema de Aristóteles... siempre está a la base del pensamiento de Hegel», llega a decir G. R. G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1988, pág. 10.

[4] Cfr. *Metafísica*. A 993a 12 y sigs.

[5] Cfr. *Metafísica* a 993b 2.

[6] Cfr. Ídem, 993b 12-19.

[7] Si antes nuestra manera de expresarnos evocaba a Hegel, ahora traerá a la mente los planteamientos de la hermenéutica. De nuevo no por casualidad. No menos que en Hegel es importante la influencia de Aristóteles sobre Heidegger, sin duda uno de los autores clave para entender la hermenéutica de nuestro siglo. Cfr., por ejemplo, R. Rodríguez; *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1994, págs. 35 y sigs., o E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, México, FCE, 1993, págs. 140 y sigs. Por otra parte, desde mediados de nuestra centuria se produjo en Alemania una revitalización de la filosofía aristotélica que tiene mucho que ver con la creciente preocupación por la filosofía práctica en detrimento de la epistemología. Cfr. R. Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984, págs. 248 y sigs. Si recor-

Pues bien, difícilmente podrá encontrarse planteamiento más antitético de éste que el de Descartes en su *Discurso del Método*. Lo primero que llama la atención es que este texto, en el que el pensador francés hacía pública por vez primera su concepción de la filosofía y de la relación de ésta con el resto de las ciencias y el ámbito más amplio de la cultura y la vida humana, es un texto autobiográfico, una especie de cuadro, historia o mejor —dice Descartes acudiendo a uno de sus recursos retóricos favoritos— fábula que para el lector no debe tener sino el valor de un ejemplo, debiendo decidir por sí mismo con qué quedarse de ella[8].

De este modo, ya en el estilo se aleja Descartes de Aristóteles[9]. Pero como vamos a ver esta separación estilística no es azarosa; se funda en una concepción de la verdad y del conocimiento de la misma muy diferente de la aristotélica.

En efecto, casi podríamos decir que la primera motivación de Descartes es lo que cabría denominar una profunda decepción pedagógica. Educado en las letras desde su infancia, alumno de una de «las más célebres escuelas» de su tiempo, al final de todo el proceso de su formación se ve obligado a constatar que el único provecho que ha sacado del mismo no es sino el de constatar la profundidad de su ignorancia[10].

Una a una, bajo la implacable evaluación crítica cartesiana, irán cayendo las materias que hubo de estudiar en sus años de escolar: las lenguas clásicas, junto con la literatura y la historia a las que aquéllas le dieron acceso, las matemáticas, la teología, la filosofía, la jurisprudencia, la medicina...

---

damos que, como ya dijimos en nuestra introducción, el pensamiento hegeliano supuso la primera crisis seria de la teoría del conocimiento, podríamos ahora aventurar que la revitalización de Aristóteles suele correlacionar con un declive de la perspectiva epistemológica.

[8] Cfr. *Discours de la méthode*, A&T. VI, pág. 4. Remito al lector a la traducción de E. Frutos en Planeta, Barcelona, 1984.

[9] Quizá sea importante notar que, no obstante, Descartes tiene aquí clarísimos precedentes, *La carta séptima* de Platón y *las Confesiones* agustinianas son igualmente textos autobiográficos en los que sus autores nos explican cómo llegaron a iniciarse en la actividad filosófica.

[10] Cfr., ob. cit., págs. 4-5.

En líneas generales el reproche cartesiano es doble. O bien esas disciplinas son inútiles —cuando no contraproducentes—, o bien son inexactas. Muchas veces, ambas cosas. Así, las fábulas y las historias, contando aquéllas cosas imposibles y sustrayendo éstas de la narración los aspectos menos heroicos de la existencia humana, no pueden tener sino efectos extravagantes sobre quienes quieren inspirar su vida en ellas[11]; la retórica y la poesía no convierten necesariamente a quienes las estudian en elocuentes o poetas; las matemáticas, aunque exactas, tienen utilidad escasa que, con todo, es mayor que la de la teología, ya que puede ganarse el cielo siendo absolutamente ignorante de sus principios; y en cuanto a la filosofía, la jurisprudencia y la medicina, aparte de la diversidad de opiniones que las caracteriza, Descartes no les encuentra mucha más utilidad que la de permitir aparentar sabiduría frente a los ignorantes, o la de permitir ganar fama o riquezas.

La reacción de Descartes frente a esta situación resulta de lo más significativa: una vez libre de la tutela de sus preceptores decide abandonar el estudio de las letras, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera encontrar en sí mismo o en «el gran libro del mundo» [12].

---

[11] Son varios los puntos del *corpus* cartesiano en que resulta difícil eludir la evocación del Quijote cervantino.

[12] Cfr. ob. cit, pág. 9. Aunque la metáfora del gran libro del mundo debía recordar al lector culto de Descartes la metáfora empleada por Galileo en el *Saggiatore*, Descartes no se está refiriendo aquí, como Galileo, al mundo natural, sino a lo que podríamos llamar el mundo de la vida. El texto continúa: «...empleé el resto de mi juventud en viajar, ver cortes, y ejércitos, en recoger experiencias distintas, en probarme yo mismo en las ocasiones que la fortuna me proporcionaba y en hacer en todo momento tal reflexión sobre las cosas que se presentasen que pudiese sacar de ellas algún provecho». Frente a la reclusión académica, Descartes recomienda como necesaria para una buena formación la inmersión mundana. Por otra parte no es ésta una recomendación provisional. Para Descartes, cosa que puede olvidarse si se atiende sólo a su metafísica, siempre es el mundo de la vida el que tiene prioridad. En una carta a Élisabeth del 28 de junio de 1643, le confesará a la princesa que «...la principal regla que he observado siempre en mis estudios, y aquélla que creo haberme servido más para adquirir algún conocimiento, ha sido que jamás he empleado sino muy pocas horas, por día, a los pensamientos que ocupan la imaginación (es decir: fundamentalmente a las matemáticas), y muy pocas horas, por año, a aquellas

Empezamos ahora a comprobar que Descartes se sitúa en las antípodas de Aristóteles. Lejos de buscar la verdad a través de los *endóxai* de los predecesores, Descartes recomienda un radical individualismo: buscarla por uno mismo, cuando no en uno mismo. Recomendación que inmediatamente va a justificar en el hecho de que no hay tanta perfección en una obra en la que han intervenido muchas manos como la que existe en la que es el resultado de un único maestro[13], ya sea esa obra un edificio, el trazado de una ciudad, o la elaboración de una constitución política; consideración que le permite concluir la superioridad de los razonamientos del hombre de buen sentido a propósito de las cosas que se le presentan, sobre la ciencia de los libros, inevitablemente engrosados poco a poco por las opiniones de una diversidad de individuos[14].

Lejos de ser el *locus* de la verdad, la tradición se ha convertido ahora en una rémora para el descubrimiento de la misma; en la fuente de una de las causas fundamentales de error: la prevención *(prévention)*[15]. Rémora contra cuya autoridad es preciso rebelarse, pues en realidad no sólo es fuente de errores sino que contribuye a asfixiar el libre uso de la razón natural[16].

---

que ocupan el entendimiento sólo (la metafísica); y que he dado todo el resto de mi tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu; incluyendo, entre los ejercicios de la imaginación, todas las conversaciones serias, y todo aquello a lo que se precisa prestar atención». Por ello mismo, aunque Descartes encuentra «muy necesario haber comprendido, al menos una vez en la vida, los principios de la metafísica... sería muy perjudicial ocupar a menudo el entendimiento en meditarlos...», A&T. III, págs. 692-693 y 695. Las aclaraciones entre paréntesis son nuestras.

[13] Cfr. ob. cit, pág. 11.

[14] Cfr. ídem, pág. 12-3.

[15] La otra fuente, de la que luego hablaremos, es la precipitación en el juicio. Cfr., por ejemplo, *Discours..,* pág. 22. Descartes no utiliza todavía el término prejuicio, lo que sí hará en sus *Meditaciones.* Cfr., por ejemplo, *Meditationes de prima philosophia,* A&T. VII, pág. 9. De este modo Descartes se convierte en uno de los precursores de la guerra contra los prejuicios característica de la Ilustración. Cfr. al respecto H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamamca, Sígueme, 1993, págs. 337 y sigs.

[16] En todas estas ideas, ahora sí, Descartes tenía el precedente de Galileo. La *Carta a Cristina de Lorena* y los *Escritos de defensa del copernicanismo*; el ya citado *Saggiatore* y el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* abundan

El pesimismo pedagógico de Descartes no puede ser más radical. La infancia es para él un período en el que la razón está menguada y predomina en los humanos la fuerza de sus apetitos. De ahí la necesidad de preceptores que nos eduquen. Pero, desgraciadamente, éstos no siempre son buenos consejeros. Para Descartes lo ideal sería poder disponer de la razón en su integridad desde el momento mismo del nacimiento, y no haber seguido sino sus dictados[17].

Pero contra la tradición y la educación que la vehicula tiene el autor del *Discurso del método* otros reparos. Ellas son, al menos parcialmente, responsables de las diferencias entre los hombres. Pues, podríamos decir a modo de lema, una es la razón[18], pero muchas las tradiciones. Y a ellas les debemos las costumbres por las que nos regimos, y que nos parezcan extrañas las ajenas, aunque quienes las abracen no tengan por ello que ser menos racionales que nosotros mismos[19].

Recapitulando: la educación, y en última instancia la tradición que ella nos transmite, no nos suministra más que saberes inútiles o contraproducentes, amén de, en la mayor parte de los casos, inciertos. Más que fuente de formación es fuente de deformación, pues hace al espíritu servil y dócil a la autoridad en lugar de fomentar el uso de la razón. Inculcadora de prevenciones (que después serán dichas prejuicios) divide en lugar de unir a los hombres. Por consiguiente, más que en los libros y en los doctos, la verdad debe buscarse en la experiencia del mundo y en uno mismo. La búsqueda de la verdad debe convertirse en responsabilidad individual, autónoma.

---

en declaraciones antiautoritarias y en loas a la potencia de la razón natural de los hombres. Entiendo que todavía está por hacer el trabajo de una clarificación de la epistemología del filósofo pisano, cuya comparación con la de Descartes resultaría sin duda de lo más ilustrativo.

[17] Cfr. *Discours...,* pág. 13.

[18] De hecho es una declaración en favor de la unidad de la razón humana la que prácticamente abre la obra: «...la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se nombra buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres», ob. cit., pág. 2.

[19] Cfr. *Discours..,* pág. 16. Un texto, por lo demás, en el que resuenan claramente los ecos de Montaigne.

Algo que todo espíritu fuerte debiera emprender por sí mismo, pues aun en el caso de que otro ya la haya descubierto, sólo nuestro propio esfuerzo nos permitirá apropiárnosla de una manera auténtica y adecuada[20].

Si antes, cuando caracterizamos el concepto de la teoría del conocimiento, afirmamos que ésta venía ligada a cierto ideal moral de la autorresponsabilidad, ilustrado y marcadamente individualista, ahora vemos que este punto aparece perfectamente confirmado en Descartes. El punto de partida de la filosofía cartesiana es el gesto moral que luego Kant convertirá en lema de la ilustración: «¡*Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!»[21].

También podemos comprender por qué, como adelantamos, la vocación de originalidad no es accidental al proyecto de la teoría del conocimiento. El principio de la filosofía moderna, el giro epistemológico que Descartes imprime a la metafísica, pivota sobre una acción del alma, sobre una decisión de la voluntad[22]: la de que la verdad encuentre su origen en nosotros mismos, pues de otro modo el conocimiento que pudiéramos obtener carecería de autenticidad.

Ahora bien, este acto de la voluntad, lo hemos visto, empieza por tener, significativamente[23], un cariz negativo. La prime-

---

[20] En la VI parte del *Discours...* insiste Descartes en más de una ocasión en la necesidad del esfuerzo personal para certificar la autenticidad del conocimiento. Cfr. por ejemplo, pág. 69 y 72.

[21] Cfr. E. Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia,* México, FCE, 1978, pág. 25.

[22] «...no queda nada en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma sino nuestros pensamientos, que son principalmente de dos géneros, a saber: unos son acciones y otros son pasiones del alma. Las que llamo acciones suyas son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que vienen directamente de nuestra alma y no parecen depender más que de ella. Como, por el contrario, se pueden llamar pasiones suyas todas las clases de percepciones o conocimientos que se dan en nosotros, porque frecuentemente no es nuestra alma quien las hace tales y como son, y porque siempre las recibe de las cosas representadas por ellos», *Les passions de l'âme*, AT, vol XI, pág. 342 (se cita por la traducción castellana de E. Frutos en Planeta, Barcelona, 1984).

[23] Significativamente, pues la negatividad no parece poder tener otro fundamento sino la voluntad libre. V. Descombes resume con claridad los términos de la cuestión: «Lo negativo aparece, nadie lo pone en duda, en el juicio y en las

ra decisión es la de negarse a seguir las prevenciones inculcadas por la tradición, negarse a someterse al peso de su autoridad. La libertad empieza por ser negativa, por tener la forma de una liberación. ¿Un carácter revolucionario?

Gadamer respondió afirmativa, y críticamente, esta pregunta. Para él la ética antigua era superior a la filosofía moderna precisamente en la medida en que permitía, merced a su reconocimiento de lo ineludible de la tradición, el tránsito desde la ética a la política. Comparativamente, la ilustración moderna permanecía a su entender revolucionaria y abstracta[24].

El autor de *Verdad y método*, quien en el contexto en que hacía esta observación estaba teniendo muy presente la figura de Descartes (a quien poco antes había calificado como «uno de los mayores precursores de la Ilustración Europea»[25]) podría haber dicho también que la Ilustración es abstracta por revolucionaria. Pues negada la tradición, y esto es lo que constituye el aspecto revolucionario del talante ilustrado, no quedaría suelo sobre el que apoyarse para construir una moral. En consecuencia, ésta deviene una pura abstracción, una nada[26]. Pero vayamos por partes.

---

formas de la negación «no». El problema reside en saber de dónde ha podido surgir esta negación... O se considera que el estatuto de la negación no es distinto al de la afirmación... En esta hipótesis habría que admitir estados de cosas negativos... O se rechaza que la negación sea la simple constatación de una situación de hecho... En suma, hay que reconocer al no-ser la posibilidad paradójica de *presentarse* ante nosotros, o bien atribuir al hombre la capacidad de introducir el no-ser mediante el ejercicio de un poder que poseería el espíritu, consistente en oponerse a lo que es... A un juicio negativo... no le corresponde nada negativo en la manera de ser o de aparecer la cosa... la nada, tendrá su origen en la libertad del espíritu, libertad que habrá que definir como la fuerza de oponer un *no* a todo lo que es simplemente dado.» *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1982, pág. 44 (énfasis original). Y poco más adelante señala «el origen cartesiano» de la «humanidad de la nada y de la esencia negativa de la libertad», cfr. pág. 45.

[24] Cfr. *Verdad y método*, pág. 349.

[25] Cfr. ídem, págs. 346-347.

[26] Podría intentarse ahora dar otro matiz a nuestra advertencia de lo significativo que resulta el carácter negativo de la voluntad que inaugura la modernidad metafísica. El gesto cartesiano prefiguraría el destino de la metafísica occidental descrito por Heidegger: el ser como voluntad de poder, o voluntad de voluntad; y con ella, la desvalorización de los más altos valores, esto es: el nihi-

El propio Descartes parece haber comprendido las revolucionarias consecuencias de su desafío a la tradición y retrocedido ante ellas cuando en *El discurso del método* previene contra aquellos hombres, embaucadores e inquietos, que siempre están pensando en la introducción de reformas en los asuntos públicos, sin que por nacimiento o fortuna estén llamados a la dirección de estos[27]. De hecho, algo parecido había experimentado su gran predecesor en el desafío de la tradición y la autoridad, nos referimos a Galileo. Y parecida fue la estrategia de uno y otro para soslayar el peligro: separar tajantemente entre teoría y praxis; escindir —en un gesto que terminará por caracterizar profundamente al pensamiento moderno— la razón en teórica y práctica, de modo que el desafío y la subversión de la tradición y la autoridad se confinen al ámbito de la primera, y no alcance en absoluto a la segunda[28].

En Descartes, este movimiento queda perfectamente al descubierto en cuanto se reflexiona sobre la moral que el autor del *Discurso* propone[29], pues en ella se recomienda regirse por los valores tradicionales del propio país natal, siguiendo las opiniones moderadas de los más sensatos, y actuando según lo probable sin esperar a disponer de una certeza absoluta, pro-

---

lismo tal y como lo define Nietzsche. Cfr. *Der Wille zur Macht,* I, 2, 23 (hay edición castellana de P. Simón, «La voluntad de poder», en *Obras completas*, vol. IV, Buenos Aires, Prestigio, 1970, pág. 434). Un hilo conectaría directamente, de este modo, a Descartes con Nietzsche.

[27] Cfr. *Discours...,* págs. 13 y 14.

[28] De todas formas, la escisión entre razón teórica y razón práctica tiene una motivación mucho más profunda que la de la prudencia política: me refiero al desencantamiento del mundo que la nueva física introduce. Carente de *telos*, del conocimiento de la naturaleza el hombre ya no puede extraer ningún mensaje moral. Descartes se refiere al significado ético de la nueva física en su carta a Élisabeth del 15 de Septiembre de 1645. La nueva física también empuja hacia la autonomía moral.

[29] Por lo que respecta a Galileo, su propuesta de separación entre razón teórica y razón práctica se puede encontrar formulada en su Carta a Cristina de Lorena, de la que hay varias ediciones castellanas; por ejemplo en *Cartas copernicanas*, Alhambra, Madrid, 1986. A propósito de la posición galileana sobre esta cuestión puede leerse con provecho el libro de L. Geymonat, *Galileo Galilei,* Barcelona, Península, 1986, págs. 77 y sigs.

curando antes cambiar los propios deseos que el orden del mundo; recetas que debieran permitir alcanzar la felicidad en una vida que, en su caso particular, Descartes ha decidido consagrar a la actividad teorética[30]. De este modo, el radicalismo teórico se haría compatible con el conservadurismo práctico, una combinación que, según Gadamer, es lo que en definitiva persigue la propuesta moral provisional del pensador francés[31].

La tradición, que salió por la ventana de la teoría, vuelve a entrar por la puerta de la praxis. ¿O acaso no resuenan Aristóteles y el estoicismo, Epícteto y Séneca, en los preceptos cartesianos; en esa apelación a la moderación (el término medio) de los hombres sensatos (prudentes) y en la invocación para plegarse a los designios de la providencia (del destino)?

Sin duda. ¡Pero cuidado!, pues esa moral, como Descartes lo advierte y Gadamer lo reconoce, es una moral de la que conviene proveerse en tanto se espera resolver la irresolución de la razón[32]. Una moral, pues, que debemos aceptar en tanto no dispongamos de algo mejor: una moral definitiva. Por eso, lo decisivo en el ataque de Gadamer —quien, no lo olvidemos, frente a Descartes pretende la «rehabilitación de autoridad y tradición»— no es tanto su denuncia del conservadurismo de la propuesta provisional cartesiana, cuanto su convicción de que Descartes no llegó a desarrollar una moral definitiva, y en lo que dejó traslucir de la misma, sobre todo en las cartas a Élisabeth, apenas hay nada nuevo; fracaso en la pretensión de novedad que para el filósofo alemán tiene su raíz en lo impensable que resulta tener que esperar al desarrollo de la ciencia moderna para después fundamentar una nueva moral [33].

Ahora bien, esta afirmación gadameriana es problemática. Sugiere, por ejemplo, que la propuesta cartesiana era funda-

---

[30] *Discours...,* págs. 23-27.

[31] *Verdad y Método*, pág. 347.

[32] «par provision» dice Descartes; *Discours..,* pág. 22. Lo que, según Alquié, quiere decir «en attendant» Cfr. su edición de Descartes, *Oeuvres Philosophiques*. París, Garnier, 1963, vol I, pág. 592, nota 1.

[33] Cfr. *Verdad y Método*, pág. 347.

mentar la moral nueva, definitiva, en el progreso de la ciencia moderna, y a la vez afirma que en los fundamentos que Descartes pone para construir esa teoría apenas hay nada nuevo. Pasemos por alto que Gadamer se remite únicamente a las cartas a Isabel y no alude a la obra cartesiana en la que, si en alguna, podría realmente encontrarse el mayor esfuerzo del pensador francés por elaborar esa moral definitiva, me estoy refiriendo, claro está, al *Tratado de las pasiones del alma*. ¿Acaso es poca novedad el proyecto mismo de fundar una moral sobre los progresos de la ciencia? ¿No implica este mismo proyecto una enorme transmutación de los valores recibidos?

Lo primero que debemos hacer es cerciorarnos de que la propuesta cartesiana es ciertamente esta. El texto clave para ello es el archiconocido pasaje de la carta al traductor de *los Principios de la Filosofía* en que Descartes expone su concepción de la filosofía comparándola con un árbol cuyas raíces serían la metafísica, la física —el tronco—, y el resto de ciencias, reductibles a tres principales: la medicina, la mecánica y la más alta y perfecta moral, que presuponiendo un conocimiento cumplido del resto de ciencias constituye el último grado de sabiduría, las ramas[34].

A pesar de nuestra familiaridad con este texto, no deja de sonar en cierta medida estrambótico. ¿Cómo se pueden poner al mismo nivel medicina, mecánica y moral? El asunto puede empezar a despejarse si aceptamos el siguiente presupuesto —bien clásico, por lo demás—: la moral tiene algo que ver con la felicidad[35]. Pues bien, hay ciertas observaciones de Descartes en el mismo *Discurso del Método* de lo más significativas. Por ejemplo, ya en la primera parte del mismo, al hablar de las matemáticas se nos dice que pueden ser sumamente útiles, tanto para satisfacer a los curiosos cuanto para hacer más fáciles todas las artes y disminuir el trabajo de los hombres[36].

---

[34] Cfr. «Lettre de l'auteur...» A&T. IX, pág. 17.

[35] Probablemente será innecesario que recordemos aquí la conexión entre ética y felicidad establecida por Aristóteles en el mismo primer libro de su *Ética Nicomaquea*.

[36] Cfr. *Discours...,* pág. 6.

Suele insistirse mucho en el carácter paradigmático que las matemáticas tienen para Descartes en cuanto conocimiento exacto, pero lo que vemos por éste y otros textos cartesianos es que lo que impresiona a Descartes de las matemáticas es también... ¡su utilidad!; su aplicabilidad a la construcción de máquinas —y esto es lo que significaba todavía en tiempos de Descartes la *ars mechanica* [37]— que permiten reducir el sufrimiento humano.

Lo diremos más provocativamente: ¡lo que impresiona a Descartes de las matemáticas es, también, su significado moral! Pues a poco que la felicidad se ligue al placer[38], o cuando menos a la ausencia de sufrimiento y dolor, si la aplicación de las matemáticas sirve para disminuir el sufrimiento humano habrá que conceder que sirve a la felicidad de los seres humanos y que, por tanto, tiene un significado moral importante.

---

[37] Es indudable que en el texto al que acabamos de remitir es en las artes mecánicas en las que está pensando Descartes. Así nos lo confirma de nuevo Alquié en su edición del *Discurso*. Cfr. ob. cit., vol I, pág. 573, nota 1. Hay que añadir, por otra parte, que las matemáticas tienen para Descartes, además de esta utilidad pragmática, una utilidad propedéutica igualmente fundamental: son ellas las que deben ocupar el lugar que en la arquitectónica aristotélica ocupaba la lógica, pues son ellas, más que esta disciplina, las que nos enseñan a pensar no sólo con rigor sino creativamente, cosa que la lógica no hace pues sólo nos sirve para exponer ordenadamente las verdades ya sabidas; pero no para descubrir nuevas verdades. Muy probablemente sea por este carácter propedéutico que las matemáticas no tienen ningún lugar concreto en el sistema de las ciencias que Descartes presenta en el prefacio de los *Principios*. Tampoco la lógica lo tenía en el sistema aristotélico. Disciplina propedéutica, ella no encuentra su lugar propio ni en el ámbito de las ciencias teóricas, ni en el de las prácticas, ni en el de las poiéticas. Apurando la metáfora cartesiana quizás pudiera decirse que las matemáticas son la savia que recorren el árbol entero de las ciencias.

[38] De la correspondencia con la princesa Isabel —a la que aludía Gadamer— tanto como del *Tratado de las Pasiones*, emerge una ética que no desprecia en absoluto los placeres —ni tan siquiera los sensuales— sino que propone el disfrute racional de los mismos —lo que mueve a los espíritus fuertes a dar prioridad a los placeres espirituales sin renunciar por ello a los físicos—. No conviene olvidar que Descartes no se consideraba uno de esos «filósofos crueles que quiere que su sabio sea insensible». Cfr. su carta a Élisabeth del 18 de mayo de 1645. En la carta del 18 de Agosto reprochará a los estoicos —a Zenón particularmente— haber contrapuesto placer *(volupté)* y virtud de una manera tan tajante que «no ha podido tener como seguidores más que a melancólicos o a espíritus separados totalmente del cuerpo».

Pero ahora se comprenderá lo mucho que la medicina tiene que ver con la moral. Descartes lo expone con toda rotundidad en un texto del *Discurso* en el que nos habla de la posibilidad de llegar a conocimientos muy útiles para la vida que, a diferencia de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, nos permita hacernos dueños y poseedores de la naturaleza, permitiéndonos gozar sin penalidades de los frutos de la tierra y de las comodidades que ella proporciona y, sobre todo, conservar la salud, nuestro primer bien, liberándonos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del alma, y quién sabe si también de la debilidad de la vejez[39].

No abrigamos interés alguno en considerar, en polémica con Gadamer, si esta moral vinculada a la ciencia, que mira de convertir a ésta en instrumento de la auténtica virtud —que no es sino «desear en general el bien de los hombres»[40], ya que «cada hombre está obligado a procurar, tanto como pueda, el bien de los otros» puesto que «propiamente es no valer nada el no ser útil a nadie»[41]— contiene poco o mucho de nuevo[42]; lo que sí nos parece obligado concluir es que la negación de la

---

[39] Cfr. *Discours...,* págs. 61-62.
[40] Cfr. *Discours..,* pág. 65.
[41] Cfr. Ídem, pág. 66.
[42] Hacer esto con seriedad nos obligaría a entrar en un análisis detallado de la moral cartesiana de la generosidad, que tiene una significación bastante más amplia y compleja que lo que aquí hemos visto; entre otras cosas porque Descartes, contra lo que sugiere Gadamer, no pretende fundar la moral únicamente sobre la ciencia, sino también, aparte de sobre la física, sobre la metafísica, cuyas verdades básicas son, recordémoslo, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.(Cfr. al respecto la ya aludida carta a Élisabeth del 15 de Septiembre de 1645). Me conformaré con decir que, en mi opinión, la moral cartesiana articula una filantropía bastante alejada tanto de la ética griega (no debieran olvidar los que proponen una vuelta al aristotelismo el egoísmo fundamental —aunque quizás fuera más correcto decir narcisismo— en que se apoya la teoría aristotélica de la amistad. Al respecto Cfr. por ejemplo, la edición de la *Ética Nicomaquea* de Marcello Zanatta, Milán, BUR, 1986, vol. II, pág. 1049) cuanto de las morales cristianas medievales (me limitaré aquí a señalar dos puntos desde los que podría estimarse esta distancia: la importancia que Descartes concede a la autoestima —lo que desde la perspectiva de un cristianismo rigorista podría verse como una exaltación del orgullo— y su compleja actitud, que en algunos aspectos anuncia la posición de Spinoza, frente al arrepentimiento).

tradición no es tan vacía como en principio podría parecer. El propio contenido de esa tradición negada —en este caso, un saber inútil[43]— dota a la voluntad que la niega de un ideal regulativo positivo —la consecución de un saber útil.

Otra cosa, que por el momento vamos a dejar pendiente pero que habremos de retomar posteriormente, es si esa negación de la tradición puede adoptar la forma, pretendida por Descartes, de una liberación absoluta de prejuicios[44]; o incluso si el ideal iluminista de progreso, concretado en esa propuesta de benevolencia universal, no estará condenado a sufrir de una inevitable contradicción[45].

1.2. Precipitación y naturaleza

Recapitulemos. De momento tenemos que Descartes parte de un diagnóstico: la educación, y la tradición que ella transmite, inculca prejuicios y no ofrece sino un saber inútil. Preciso es, por consiguiente, tener la voluntad revolucionaria de negar aquella tradición, librarse de sus prejuicios y construir

---

[43] Tan obvia le parece la inutilidad de los contenidos de esa tradición que Descates la convierte a veces en razón fundamental de su negación: «...y no se sabría probar mejor la falsedad de los principios de Aristóteles, que diciendo que no se ha sabido hacer ningún progreso por medio de ellos después de muchos siglos de seguirlos», *Principes...,* A&T. IX, págs. 18-19.

[44] De hecho, éste es el punto fundamental de la disensión de Gadamer con Descartes; y entiendo que su denuncia de la escasa originalidad de la ética cartesiana no persigue sino mostrar lo imposible que resulta, incluso para Descartes, liberarse de los prejuicios de la tradición. Por otra parte, hay que añadir que la objeción gadameriana ya le fue explícitamente planteada a Descartes por sus coetáneos: «Afirman... contra mi primera Meditación... que yo pido una cosa imposible al querer que se eliminen toda clase de prejuicios... (y) que pensando eliminarlos se asumen otros prejuicios más perjudiciales...», *Méditations...,* A&T. IX, pág. 203.

[45] Esta otra línea de crítica al cartesianismo se inspiraría en los planteamientos de Th. Adorno y M. Horkheimer. Cfr. su *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994. No es de extrañar que Gadamer se haya sentido comprensivo con los planteamientos de estos frankfortianos. Cfr. *Verdad y método*, pág. 341n.

una ciencia operativa —por decirlo a la manera baconiana— al servicio de la benevolencia universal. Pero la tradición no es el único origen de nuestros prejuicios, ni son éstos la sola causa de nuestros errores, ni tampoco es la esterilidad lo único que cabe reprochar al saber heredado. También hay que contar, recordémoslo, con su falta de exactitud —lo que conlleva inevitablemente la disensión—, con la precipitación y... con nuestra propia naturaleza.

Podríamos decir que la precipitación es una especie de incontinencia en el juicio, un compromiso con la verdad de éste, resultado más de una propensión que de una ponderación adecuada y suficiente de la evidencia en que podría apoyarse.

La causa más usual de la precipitación es, sin duda, el hábito o la costumbre —que como ya hemos visto es plural y, por lo tanto, fuente de disensiones— pero no debiéramos por ello considerar la precipitación como otro de los efectos perversos de la educación y sólo de ella. Al fin y al cabo, hábito y costumbre no son para nosotros sino como nuestra segunda naturaleza, de modo que es en ésta donde, en última instancia, radica la tendencia a la precipitación.

Esta íntima conexión entre precipitación y naturaleza la deja clara Descartes ya en la misma tercera meditación, antes incluso de tratar, en la cuarta, «de lo verdadero y de lo falso», cuando define la naturaleza como una cierta inclinación que nos empuja a creer algo, y no una luz natural que nos haga conocer su verdad[46]. Así, en la actitud natural los humanos están dispuestos al asentimiento impetuoso, no a la ponderación sosegada. Y no por casualidad. Pues si la naturaleza es fuente de precipitación y, por lo tanto, de error, tiene no obstante un fundamental valor de supervivencia, pues como el mismo Descartes advierte en el remate de sus *Meditaciones*, lo perentorio de nuestros negocios nos obliga muchas veces a

---

[46] Cfr. *Méditations Metahaphysiques*, A&T. vol. IX, pág. 30, *...intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum,* reza el texto latino. *Meditationes de Prima Philosophia*, A&T. VII, pág. 38.

tomar decisiones antes de tener la oportunidad de someterlas a un riguroso examen[47].

Así, dejarse guiar por la naturaleza es necesario y útil. Y mientras nos movamos en el terreno de la utilidad, la naturaleza será guía generalmente fiable[48]. Pero lo que la naturaleza, nuestra naturaleza, no puede garantizar es la verdad, ni el conocimiento exacto ni, por tanto, la eliminación de la disensión que, como vimos, caracterizaba a los pretendidos saberes legados por la tradición.

Esta última afirmación puede extrañar, pues si la naturaleza es común a la especie ¿cómo, podría preguntarse, habrá de dar origen a la disensión? ¿Cómo lo común será principio de diferencias? Debido, contestaría Descartes a estas preguntas, a que esa naturaleza es al menos parcialmente física[49] y debido, también, a que es propio de ella servirse de los sentidos para establecer sus juicios sobre la realidad[50].

Pues bien, si la razón es presupuesta por Descartes universal y fija, los sentidos son reconocidos como múltiples y variables. Múltiples y variables en cada ser humano y, con más razón, entre los diferentes seres humanos. No sería difícil llegar a ver este punto.

---

[47] Cfr. *Méditations...,* pág. 72. Ahora podemos entender que la segunda regla de la moral provisional del *Discurso* no era en absoluto caprichosa. Las urgencias de la vida justifican el probabilismo moral frente a cualquier tipo de tutiorismo que, como el de los jansenistas, recomendase sólo la elección de aquello que fuese bueno con toda seguridad. Ese probabilismo, por lo demás, sería para Descartes ineliminable. La regla, provisional en el *Discurso*, figuraría igualmente en una moral definitiva.

[48] En la VI meditación admite Descartes reiteradamente la fiabilidad pragmática general de nuestra naturaleza. Cfr. por ejemplo, págs. 65 y 66.

[49] «De donde es enteramente manifiesto que, no obstante la soberana bondad de Dios, la naturaleza del hombre, en tanto que compuesto de espíritu y cuerpo, no puede sino ser a veces falaz y engañosa», *Méditations...,* pág. 70.

[50] «...cuando lo que está en cuestión —responde Descartes a las objeciones de Gassendi— es la conducta de la vida —el ámbito propio, como hemos visto, del ejercicio de la naturaleza— sería algo totalmente ridículo no referirse a los sentidos, de donde viene esa burla que siempre se ha hecho de aquellos escépticos que hasta tal punto desprecian las cosas del mundo que, para impedir que no se cayeran en los precipicios, debían ser guiados por sus amigos», ídem, A&T. VII, págs. 350-351. Cfr., también, vol. IX, págs. 30 ó 60

Todo ser humano dispone de una pluralidad de sistemas sensoriales cuyas informaciones pueden entrar en contradicción en un momento dado (el cristal transparente se palpa sólido, aunque no se ve como tal) o en momentos sucesivos (la torre que en la distancia se veía redonda, aparece ahora cuadrada). También habrá diferencias en las constituciones físicas que implicarán diferencias en las capacidades perceptivas; y aun cuando no las hubiera, a diferentes cuerpos corresponderán diferentes posiciones espaciales y, por tanto, diferentes perspectivas e informaciones sensoriales.

La exactitud, el acuerdo, sólo puede entonces alcanzarse si no se cede a la solicitación de los sentidos. Si para evitar los prejuicios de la educación había que negar la herencia de la tradición, para soslayar los peligros de la precipitación a la que nuestra naturaleza nos empuja es preciso, ahora, sobreponerse a las creencias que los sentidos nos invitan a abrazar. Sólo se estará en el recto camino del filosofar cuando uno consiga convertirse en «un espíritu libre de todo prejuicio» capaz de «apartarse fácilmente del comercio de los sentidos»[51].

Pero, ¿cómo puede conseguirse este estado del espíritu? Ciertamente en la vida ordinaria encontramos motivos para no fiarnos del testimonio de los sentidos. Pero estas dudas, involuntarias, ocasionales, nos llevan todo lo más a suspender el juicio o a reducir sus pretensiones epistémicas —estamos demasiado lejos como para asegurar que la torre que vemos en la distancia sea redonda, aunque lo parece— no a trascenderlos —nos acercaremos más para cerciorarnos—. Para lograr este último objetivo lo que se requiere es una duda voluntaria, no ocasional sino sistemática, que no resulte en una suspensión del juicio sino en una negación[52].

Si como vimos Gadamer atribuía a Descartes en el terreno práctico una pretensión de novedad que defraudaba, no faltó quien le acusó de manera análoga en el terreno teórico. Hobbes, por ejemplo, dejó por escrito su preferencia de que

---

[51] Cfr. *Méditations...,* pág. 7.
[52] Cfr. *Méditations...,* pág. 17.

Descartes se hubiera abstenido de repetir argumentos contra la certeza de las cosas sensibles tan viejos, para él, como Platón[53].

A Hobbes, no obstante, podría replicársele que la duda cartesiana tiene un alcance del que carecen las especulaciones escépticas que le preceden. Lo que Descartes ha cuestionado merced a su duda no es la fiabilidad de los sentidos sino la existencia del mundo físico. Pero quizás lo más importante sea ver que lo que de novedoso tiene la radicalidad de la duda no es sino una consecuencia de lo que de novedoso hay en su fundamento: la voluntad, la libertad de negar sistemática, metódicamente, las pretensiones de nuestra propia naturaleza[54].

Se confirma ahora lo que dijimos antes. En el origen de la filosofía cartesiana nos encontramos con un acto de voluntad[55]. Una voluntad que empieza por tener un carácter básicamente negativo: librarse de la precipitación de nuestra propia

---

[53] Ídem, pág. 133.

[54] Descartes afirma reiteradamente que sus opiniones no son nuevas sino muy antiguas. Lo novedoso, según él, es el método. Cfr., por ejemplo, *Méditations...,* págs. 5-6.

[55] Una consecuencia importante de este origen de la filosofía cartesiana es que la misma no es apta para todos los espíritus, y muy particularmente no lo será para aquellos afectados de *akrasia*, de una voluntad débil. Desde el mismo inicio de sus *Meditaciones* deja claro Descartes el carácter elitista de su especulación: «aunque considero que las demostraciones de las que me sirvo aquí igualan y hasta superan en certeza y evidencia las demostraciones de la geometría, me temo que no serán suficientemente comprendidas por muchos... Y es que en verdad, no se encuentran en el mundo tantos que sean aptos para las especulaciones metafísicas». Y curándose en salud adelanta que espera la disensión respecto a las suyas propias porque, a diferencia de lo que pasa en la geometría, cuya reputación inclina a muchos a conceder como demostraciones los argumentos que no entienden, «...en la filosofía, donde cada cual cree que todas sus proposiciones son problemáticas, pocas personas se entregan a la búsqueda de la verdad; e incluso muchos, pretendiendo adquirir la reputación de espíritus fuertes, no se dedican sino a combatir las verdades más evidentes». *Méditations...,* págs. 6-7. Insuficiente ejercitación de la ascesis metafísica —quizás el caso de Arnauld—, incapacidad para la misma —¡pobre Gassendi! —... o lisa y llana mala voluntad —¿la del P. Bourdin?— explicarían para Descartes las objeciones que plantean a su filosofía primera. Muy probablemente la experiencia de las polémicas tuviera que ver con la admisión, por parte de Descartes, de la posibilidad en el hombre de «seguir lo peor, no obstante ver lo mejor». Cfr. carta al P. Mesland del 9 de febrero de 1645.

naturaleza, como hay que librarse de los prejuicios de nuestra propia tradición.

Ahora bien, si antes, cuando analizamos la crítica cartesiana de la tradición, vimos que del contenido negado de la misma sacaba la filosofía cartesiana una orientación positiva, otro tanto podemos decir ahora de la negación de las pretensiones de la naturaleza. Si nuestra naturaleza nos proporciona juicios variables, y por tanto inciertos, aunque suficientemente fiables como para desenvolvernos en el mundo de la vida —moralmente ciertos, en suma— su negación deberá orientarse a la búsqueda de un juicio puramente teórico, absolutamente fijo e indubitable —metafísicamente cierto[56].

La voluntad que niega las pretensiones de nuestra naturaleza es una voluntad que quiere una verdad absolutamente cierta, inconcusa. Sólo una verdad tal puede decirse conocida. La crítica de la tradición y la de la naturaleza empiezan a converger. La verdad debe buscarse por uno mismo —crítica de la tradición— porque sólo una verdad de la que estemos absolutamente ciertos puede merecer el título de conocimiento —crítica de nuestra naturaleza.

Y sin embargo, cierta fricción parece que deba existir entre una y otra. Pues si la crítica de la tradición denunciaba la esterilidad de los saberes transmitidos por la tradición, de modo que sobre la negación de lo inútil de los mismos se erigía la promesa de una ciencia operativa, ¿no sigue la crítica de nuestra naturaleza el camino justamente inverso?; ¿no va de la negación de lo útil, pero disputable, a la búsqueda de lo seguro, pero teórico?

La tensión desaparece cuando se comprende que lo que se busca no es sólo una verdad absolutamente cierta e inconcusa, sino una verdad que sea, a su vez, fundamento de verdades ciertas e inconcusas. Un fundamento absoluto e inconcuso de verdades absolutas e inconcusas. Voluntad de negar la tradición y voluntad de negar nuestra propia naturaleza convergen

---

[56] Sobre la distinción entre certeza moral y metafísica Cfr., por ejemplo, los *Principios de la Filosofía*, IV parte, núms. 205 y 206, A&T. IX, págs. 323 y 324.

de esta manera en la positiva voluntad de fundamentación absoluta.

En efecto, si nuestra libertad pudo, mediante una duda hiperbólica y metafísica, desacreditar los sentidos hasta el punto de negar la existencia del mundo físico —la certeza que más naturalmente estos nos inculcan— también arrastró en esa duda los supuestos conocimientos sobre ese mundo: la física, la astronomía, la medicina... incluso, lo que no iba a dejar de sorprender a los contemporáneos de Descartes y a las sucesivas generaciones de comentaristas del filósofo francés, la validez de las mismas matemáticas, de la aritmética y de la geometría, para cuya neutralización introduce Descartes la hipótesis del Dios falaz ¿o/y? del genio maligno[57].

---

[57] Junto con N. Sánchez Durá abordé esta espinosa cuestión en un artículo titulado: «Matemáticas, intuición y Dios. Un apunte sobre el círculo cartesiano». *Pensamiento*. núm. 156, vol. 39, 1983. Nuestra solución pasaba por ligar la duda hiperbólica sobre las matemáticas a la teoría de la creación de las verdades eternas. A esta solución, que viene a coincidir con el planteamiento de H. Gouhier en *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1962, se le podría objetar que en la primera meditación el lector no tiene por qué saber nada de aquella teoría cartesiana, de modo que si Descartes quería que el lector le siguiera en su razonamiento no podía hacer depender la duda de esta teoría. De modo que, siguiendo la recomendación de M.Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1968, mejor separar una y otra. Mi actual opinión es, quizás, intermedia entre las posiciones de Gouhier y la de Gueroult. Ciertamente, desde dentro del sistema cartesiano una matemática no fundada metafísicamente es una matemática imperfecta, pues dado, entre otras cosas, el carácter creado de las verdades eternas, la certeza del matemático no es suficiente para garantizar las verdad de sus conclusiones. Por eso, podrá Descartes, a las objeción de Mersenne, responder que un matemático ateo no dispone de una ciencia verdadera y cierta, a pesar de su percepción clara de los teoremas. Cfr. *Méditations...,* pág. 111. Pero no es menos cierto que en la primera *Meditación* el argumento cartesiano no es nada sofisticado. Se apoya en la falibilidad de nuestras facultades —la percepción, la memoria— y sobre todo en una noción usual de Dios —la transmitida por la tradición— como ser omnipotente y, por tanto, capaz de decepcionar hasta las operaciones más simples de nuestras facultades. De modo que mientras sólo se tenga esa concepción poco perfilada de Dios la duda será posible, y sólo podrá neutralizarse mediante un entendimiento más adecuado de su naturaleza. La duda no se construye desde razones internas al sistema cartesiano sino externas a él: en este caso, una concepción tradicional de Dios. De hecho, Descartes tenía muy cercano un caso histórico de duda como la que plantea. Frente a la «filosofía matemática» de

Pues bien, apoyándose en ese fundamento inconcuso que, como es bien sabido, Descartes fija en la existencia de la propia conciencia, se llegará a demostrar, primero, la existencia y auténtica naturaleza de Dios y, después, la existencia de una sustancia corpórea diferente en su naturaleza no sólo del alma[58] sino también de lo que nuestros sentidos nos sugieren, ya que su esencia es puramente matemática y, por lo tanto, sólo a través de la matemática —esa ciencia que, como ya hemos visto, no sólo es la más exacta sino también la que puede resultar más útil— cognoscible científicamente.

De este modo, la adopción de la perspectiva teórica no sólo le permite a Descartes demostrar, para tranquilidad de los teólogos, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (o al menos su real distinción del cuerpo) sino también la validez del conocimiento matemático de la naturaleza, conocimiento

---

Galileo, Urbano VIII había esgrimido su «medicina del fine», que no consistía en otra cosa sino en el argumento según el cual, dada la omnipotencia divina, bien podría haber construido Dios el mundo de tal modo que todo evidenciara una estructura copernicana del mismo cuando, en realidad, su estructura era geocéntrica. G. Morpurgo-Tagliabue, *I processi di Galileo e l'epistemologia,* Armando, Roma, 1981, ha sugerido la posible relación entre este acontecimiento y la duda cartesiana. Algo he comentado al respecto en «La crítica de la razón teológica y el destino trágico de Galileo», *Pensamiento,* núm. 196, vol. 50, 1994. Desde luego, algunos textos cartesianos dan bastante que pensar: «... y puesto que se supone que es un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en absoluto en las cosas que le parecen ser más evidentes... y aunque esta duda quizás no le venga al pensamiento, puede no obstante venirle, si la examina, o *si le es propuesta por otro*...» *Méditations...,* pág. 111. Cursivas nuestras. Tomarse en serio la duda de Urbano VIII, cosa que podría pensarse que no hizo Galileo (o al menos no en el *Dialogo sobre los dos máximos sistemas*), no significa necesariamente ser más reverente con la autoridad papal. La réplica cartesiana a Urbano VIII debiera ser que descansa... ¡sobre una teología superficial y confusa!

[58] Muchos son los que consideran que la diferencia de alma y cuerpo la establece Descartes ya en la segunda meditación, antes por tanto de haber demostrado la existencia de Dios. Pero lo cierto es que, al margen de la validez que se conceda a los argumentos de la segunda meditación, Descartes insiste, en las réplicas a las reiteradas objeciones que sobre este punto se le presentan, en que la tesis de la «distinción real» no queda demostrada hasta la sexta meditación (debiendo esperar la de la inmortalidad del alma a la construcción total de la física). Cfr. por ejemplo, *Méditations...,* pág. 102. Son mucho más cartesianos que el propio Descartes los que se empeñan en defender que los argumentos de la segunda meditación son correctos y bastan para demostrar el dualismo psicofísico.

que contradecía tanto lo que los teólogos podrían estar inclinados a pensar[59], cuanto lo que el hombre, si se deja guiar por el testimonio inmediato de sus sentidos, en su actitud natural[60], está dispuesto a creer[61].

Independientemente de lo novedoso y coherente que pueda ser, el proyecto cartesiano, del que no resultaría difícil hacer ver cómo satisface la práctica totalidad de las características que en nuestra introducción atribuimos al proyecto epistemológico, se presenta plagado de dificultades, a algunas de las cuales ya hemos hecho mención cuando concluíamos nuestra reflexión sobre la crítica cartesiana a la tradición. ¿Podemos trascender, a la búsqueda de un fundamento inconcuso, nuestra propia naturaleza?[62] ¿Acaso se puede desconectar, de un

---

[59] Recuérdese la condena del copernicanismo, primer fruto de la nueva ciencia matemática de la naturaleza. Y es que la Biblia parece hablar de un Sol que se mueve y de una tierra quieta. Por otra parte, la nueva concepción matemática de la física echaba por tierra la explicación tomista del milagro de la transustanciación, apoyada en la concepción hylemórfica de la materia, lo que ya había sido percibido tanto por Galileo cuanto por sus enemigos Jesuitas, quienes sin duda lo utilizaron como argumento a favor de la condena de Galileo (Cfr. al respecto, el libro de P. Redondi, *Galileo herético*, Alianza, Madrid, 1990). Que a Descartes no se le pasa desapercibida esta importante consecuencia teológica de la nueva ciencia se puede comprobar por lo que dice en su réplica a Arnauld sobre este punto. Cfr. *Méditations...,* pág. 197. En pocos puntos de su obra se ve a Descartes asumir tan graves riesgos teológicos como aquí. Sin duda, uno de los objetivos estratégicos que la metafísica cartesiana persigue es neutralizar los escrúpulos teológicos que la nueva ciencia levantaba.

[60] Aunque obviamente hemos escogido esta terminología pensando en Husserl, de cuyos planteamientos habremos de tratar más adelante, no pensamos que la misma haga ninguna injusticia al pensamiento cartesiano. Al fin y al cabo sería ésta la actitud en la que juzgamos siguiendo los dictados de nuestra naturaleza.

[61] Y esto nos da una clave para entender parte de la motivación cartesiana para dudar de los sentidos. Y es que la evidencia más inmediata de los mismos contradice las conclusiones de la ciencia matemática, pues al fin y al cabo nosotros vemos al Sol moverse en el cielo y sentimos la Tierra quieta bajo nuestros pies. De hecho, en la tercera meditación presentará Descartes la contradicción entre las conclusiones científicas y las establecidas por el sentido común, dejándose guiar por los sentidos y por ese impulso ciego y temerario que es la naturaleza. Cfr. *Méditations...,* pág. 31.

[62] Desde Hume, ésta será la estrategia naturalista de oposición al cartesianismo, estrategia de cuyas variedades habremos de ocuparnos más adelante.

modo tan severo como Descartes pretende, la teoría y el mundo de la vida?[63] ¿Es correcta la relación entre certeza y conocimiento que fija?[64]

Pero el cartesianismo debe afrontar incluso problemas más inmediatos que éstos. Si el fundamento es la certeza de la propia conciencia, ¿cómo trascender su ámbito? Por otra parte, esa certeza inconcusa es, según Descartes, estrictamente puntual. Podemos estar absolutamente ciertos de nuestra existencia sólo en el presente de nuestra conciencia, pero en principio nada nos legitima a retrotraer esa certeza a un antes o a extenderla a un después ¿cómo trascender entonces la puntualidad de esa certeza?

Para responder ambas cuestiones Descartes apeló a la idea de un Dios veraz, garante de nuestras facultades —la memoria y los sentidos—, pero al menos hay que conceder a sus críticos que tiene una apariencia bastante paradójica este intento de demostrar lo que para nosotros es sumamente evidente —las verdades matemáticas elementales, la realidad del mundo físico o del pasado, etc.— apelando a un principio, objeto de tanta controversia, cual es la existencia y naturaleza de Dios[65].

Si sacamos a relucir estos dos últimos problemas no es tanto para comentar lo que de verosímil o inverosímil tiene la respuesta cartesiana a los mismos, sino para advertir que en el desarrollo de la teoría del conocimiento, a partir de Descartes, tendrán una importancia decisiva.

---

[63] Así formulada la cuestión es muy probable que se asocien a la misma los planteamientos del último Husserl o del primer Heidegger. Pero también los pragmatistas o el segundo Wittgenstein responderían negativamente esta pregunta.

[64] Probablemente sea la de precisar esta relación la tarea fundamental que el Wittgenstein del *Sobre la certeza* emprendió.

[65] Es este un punto sobre el que vuelven varias veces los objetores de las *Meditaciones*. Cfr. por ejemplo, las sextas objeciones, pág. 224.

2. LA REFLEXIÓN SOBRE LOS LÍMITES

2.1. SEMIÓTICA DE LAS IDEAS Y LÍMITES DE LA EXPERIENCIA

Norman Malcolm se quejaba de una tendencia usual en las lecturas de Descartes: la de atender más a los argumentos escépticos que éste formula en la primera de sus *Meditaciones* que a la definitiva resolución de los mismos que se alcanza en la sexta[66].

En realidad, Descartes, a pesar de desacreditar epistémicamente lo que, si siguiéramos a Sellars, debiéramos denominar la imagen manifiesta del mundo (después de nuestra exposición debiéramos denominarla la imagen natural) se muestra sumamente confiado en la potencia del entendimiento. Hasta el punto de que a pesar de conceder su esencial finitud, la idea de la existencia de un límite irrebasable de nuestro conocimiento le resulta ajena[67]. Si procedemos con método, podemos conocer con absoluta certeza nuestra propia existencia, la de Dios, las verdades matemáticas... pero también la existencia del mundo físico, las leyes generales que rigen su comportamiento y hasta sus leyes más particulares[68].

---

[66] Cfr. N. Malcolm, *Dreaming*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1959, pág. 103. En realidad, Malcolm hacía esta observación referida, en concreto, al argumento del sueño: «...hay —nos decía— una tendencia a leer mal a Descartes ya que oímos demasiado su "lamento" de que es imposible distinguir el sueño de la vigilia. Pero en la VI Meditación él declara que esta duda filosófica es hiperbólica y ridícula».

[67] Vuelve a concordar en esto con Galileo, quien al final de la I Jornada de su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* había postulado, a pesar de su inconmensurable diferencia extensional, la identidad intensional del conocimiento humano y el divino. Otro de los motivos de la condena.

[68] Hace ya muchos años traté, junto con N. Sánchez Durá, el problema del *status* epistemológico de la física cartesiana en «A-priori, deducción y experiencia», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*. núm. 4. 1983. La pregunta que podría plantearse es si para Descartes hay algún ámbito en el que no podamos obtener un conocimiento estricto. La respuesta sospecho que debiera ser afirmativa: la moral. No voy a entrar aquí, sin embargo, a justificar esta sospecha.

Sin embargo, algunos de los planteamientos fundamentales de Descartes van a engendrar una dinámica que va a dar a la teoría del conocimiento un sesgo inequívocamente crítico en el que, sin negarse la idea de fundamentación del conocimiento, lo que se enfatizará será la existencia de ciertos límites irrebasables de éste. El primer filósofo que claramente adoptó esta perspectiva fue, sin duda, John Locke; a quien por ello mismo los neo-kantianos vieron como un claro precedente de Kant y el primero que tuvo clara conciencia arquitectónica respecto a la teoría del conocimiento[69], aunque jamás utilizara esta denominación.

En efecto, ya en la misma «epístola» que dirige al lector de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, al referir cómo llegó a ver la necesidad de su obra, nos cuenta Locke que habiéndose puesto a discutir con unos amigos suyos sobre una cuestión muy alejada de lo que luego iba a constituir la materia de su libro, pronto comprendió que poco avanzaría si antes no examinaba las aptitudes humanas, los objetos que quedaban al alcance o más allá de nuestro entendimiento[70].

---

[69] Pues Descartes, como ya sabemos, opinaba que la disciplina encargada de establecer los primeros principios y causas del conocimiento era la metafísica. Esta denominación no era en Descartes un simple arcaísmo, pues fundamentar el conocimiento pasaba, para él, por demostrar que el alma es incorpórea y puede, por tanto, operar epistémicamente de una manera espontánea y no al dictado de los sentidos; amén de la existencia de un Dios bondadoso y no falaz que garantice los resultados de aquella espontaneidad cuando ella procede ordenadamente. Pues bien: ¿no son Dios y el alma entidades que, por su inmaterialidad, se han solido considerar como el objeto propio de la meta-física?

[70] Cfr. *An Essay concerning Human Understanding*. Edición preparada por J. W. Yolton, Londres, Everyman, 1961. Citamos sirviéndonos de la traducción castellana del mismo de E. O'Gorman, en FCE México, 1982. Como es habitual, citaremos el *Essay* refiriendo los números de los libros, de los capítulos y de los parágrafos y, también, dando la página de la edición castellana; en el caso del texto recién citado, pág. 7. El «asunto muy alejado» no era otro sino «los principios de la moralidad y la religión relevada». Cfr. M. Cranston, *John Locke: A Biography. Methuen*, Londres, 1957, págs. 140-141. Como se ve, también en Locke la reflexión epistemológica está íntimamente ligada a una preocupación moral.

La pregunta que cabe plantearse es a qué disciplina correspondería este «examen» de «nuestras aptitudes» y de «los objetos que están al alcance o más allá de nuestros entendimientos». Pues bien, la respuesta lockeana a esta pregunta no la obtiene el lector del *Ensayo* hasta el último capítulo del último libro de la obra; y ciertamente, es una respuesta sorprendente.

En ese capítulo hace Locke una clasificación tricotómica de lo que puede ser objeto del entendimiento humano: o bien la naturaleza de las cosas, sus relaciones y sus maneras de operar; o bien aquello que debemos hacer en tanto que seres racionales dotados de voluntad; o bien, por último, las maneras y modos en que adquirimos y comunicamos el conocimiento a propósito de lo anterior. En coherencia con esta clasificación propone Locke dividir la ciencia en «Physica», «Practica» y «Semeiotiké» [71]. De modo que para el filósofo inglés la «ponderación» y «el estudio cuidadoso» de los «grandes instrumentos del conocimiento» corresponden a la ciencia de la Semiótica, a la que «también puede llamarse con suficiente propiedad *Logiké*, Lógica»[72].

Aunque, como acabamos de ver, el autor del *Ensayo* concede a esta disciplina el estatuto de cientificidad, no deja por ello de tener a sus ojos un *status* un tanto peculiar si se la compara con las otras ciencias. Mientras éstas tienen su objeto propio en el ámbito de la realidad, ella convierte a estas mismas ciencias en su objeto de investigación; tiene pues un carácter reflexivo. Quizás por ello, Locke parece concederle una función más bien subsidiaria, y a quien la practica —él mismo, en este caso— un mérito secundario. En una edad de gigantes como Huygens, no digamos ya Newton, al semiótico o lógico le corresponde la tarea, humilde pero honrosa, del obrero que desbroza el terreno y limpia el escombro que estorba la marcha del saber[73].

---

[71] Cfr. *Essay...,* IV-iv-1, 2, 3 y 4, págs. 727-728. Locke utiliza la grafía griega para *semeiotiké.*

[72] Ídem, IV-iv-4, pág. 728. Locke utiliza la grafía griega para «logiké».

[73] *Essay...,* «Epístola al lector», pág. 10.

Visto retrospectivamente podrían descubrirse en estos textos lockeanos las semillas de la tendencia a reducir la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia[74], así como del talante antimetafísico que se le ha solido atribuir. Al fin y al cabo, la metafísica fue desde sus mismos orígenes considerada como ciencia arquitectónica por excelencia; y lo que Locke nos dice ahora es que quien se dedica al examen del conocimiento no tiene sino el honroso papel de obrero.

No obstante, para comprender al filósofo inglés quizás sea mejor mirar lo que le antecede antes que lo que le va a seguir. Mirar especialmente, y una vez más, a Aristóteles. Pues, en efecto, no deja de ser significativo que Locke acepte para su disciplina el rótulo de *logiké*-lógica. Los aristotélicos habrían concedido que era a esta disciplina a la que correspondía el examen de algunas de las facetas más importantes del conocimiento. Y como también sabemos, coincidirían en otorgarle un *status* secundario, meramente propedéutico, con respecto a las ciencias propiamente dichas. Pero sobre todo resulta significativo que Locke haya caracterizado la tarea epistemológica como semiótica.

En el arranque mismo de su tratado *De Interpretatione* el Estagirita había bosquejado el esquema de lo que bien podemos considerar un triángulo semántico. Se lee allí que los sonidos de la voz son símbolos de las afecciones anímicas, y a su vez las letras lo son de los sonidos. Y que si bien ni letras ni sonidos son idénticos para todos, las afecciones del alma, de las que los sonidos son signos primarios, como las cosas mismas, que estos simbolizan secundariamente, sí lo son[75]. Es decir, que para Aristóteles la relación entre lenguaje (escrito u oral),

---

[74] Tendencia que culminará en el positivismo y que es entendida por los pensadores anti-cientifistas como un signo claro de la crisis de la teoría del conocimiento como disciplina crítica. Cfr., por ejemplo, J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, págs.11-13. No obstante, hay que advertir que, a pesar de estos textos, Locke se encuentra todavía bastante lejos del positivismo. Por lo demás, en el primer capítulo de esta obra ya aludimos a esta problemática.

[75] Cfr. *De Interpretatione*, 16a, 3-8.

pensamiento y realidad es una relación... ¡semiótica! Las palabras son símbolos del pensamiento, y éste de las cosas.

Pues bien, para Locke los signos que debe estudiar la semiótica son de dos tipos: o son signos de las cosas que se presentan al entendimiento, signos a los que Locke llamará ideas[76]; o son los signos lingüísticos que los hombres utilizan para comunicarse los unos con los otros, es decir: las palabras. Dado que, en opinión de Locke, estas últimas no son signos sino secundariamente, en cuanto están por ideas[77], aunque la semiótica no debe descuidar las palabras[78], son las ideas las que constituyen el objeto fundamental de su investigación[79].

Lo que hasta ahora tenemos es, pues, lo siguiente: Locke se fija como meta un examen de nuestras aptitudes, del alcance del entendimiento, de las maneras y medios por los que se adquiere el conocimiento. Creyó que el nombre más adecua-

---

[76] Desde su misma publicación, uno de los reproches que más a menudo se dirigieron contra el *Essay* fue la utilización que en él se hace del término «idea» (Cfr. D. Greenlee, «La idea de Locke de la "idea"», en I. C.Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, México, FCE, 1981, pág. 79. El mismo Locke era consciente de esta dificultad. Así, ya en la Introducción del *Ensayo* escribe: «...desde ahora debo excusarme con mi lector por el frecuente uso de la palabra idea que encontrará en el Tratado que va a continuación. Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por *fantasma*, *noción*, *especie*, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa... Supongo que se me concederá sin dificultad que hay tales ideas en la mente de los hombres: todos tienen conciencia de ellas en sí mismos» *Essay...*, I-i-8, pág. 21. A pesar de los guiños a la terminología escolástica, como se ha señalado reiteradamente (Cfr., por ejemplo, J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pág. 25), se nota aquí, como veremos, la influencia cartesiana. Compárese, por ejemplo, el texto lockeano con la definición que da Descartes del término «idea» en la respuesta a las segundas objeciones. Cfr. *Méditations...,* A&T IX, pág. 124.

[77] «Las palabras en su significación primaria o inmediata nada significan, salvo las ideas que están en la mente de quien las usa», *Essay...,* III-ii-2, pág. 394.

[78] De hecho, Locke dedica el libro III de su *Essay..* al estudio de las palabras.

[79] El estudio de las ideas ocupa el libro más extenso del *Ensayo* —el II. Significativamente, el empirismo británico, Berkeley y Hume, irán concediendo cada vez menos atención a las palabras y más a las ideas. El fundamento de esta deriva está en el mismo Locke: ¿por qué ocuparse de las palabras, si tenemos las ideas?

do para esta empresa era el de «lógica» o «semiótica», con lo que venía a coincidir con los aristotélicos. Pero de sus principios se sigue que la tarea fundamental de su lógica o semiótica era el estudio de las ideas. La pregunta que ahora debemos plantear es: ¿cómo llevar a cabo ese estudio?

En la misma «Introducción» del *Ensayo* confirma Locke cuanto acabamos de decir y responde a nuestra pregunta cuando nos advierte que no le preocupará el estudio físico de la mente —el examen de la esencia de ésta, o la indagación de por qué alteraciones de nuestros cuerpos llegan a producirse las sensaciones o las ideas de las que tenemos conciencia, etc.— sino que en su investigación se limitará a emplear un «sencillo método histórico» [80].

La primera parte de esta advertencia tiene una significación más o menos clara. Locke nos está diciendo que su investigación epistemológica, que es una investigación fundamentalmente de las ideas, no es lo que ahora llamaríamos una investigación psicofísica[81]. Pero ¿qué quiere decir que su método para abordar la cuestión será un «sencillo método histórico»?

Lo que la historia estudia son procesos temporales. La tentación entonces es pensar que lo que a Locke le interesa es estudiar la relación temporal de nuestras ideas, los órdenes de precedencia y sucesión, quizás también de causación, entre los contenidos de nuestra mente: las ideas. Es decir, que su perspectiva sería la propia de lo que ahora denominamos psicología genética[82]. Pero entonces la pregunta es: ¿qué tendría que

---

[80] Cfr. *Essay...,* I-i-2, pág. 17.

[81] Justo lo contrario, dicho sea de paso, de lo que quería Descartes en su investigación de las pasiones humanas: «...mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino sólo como físico», *Les Passions de l'âme*, A&T XI, pág. 326. Desde luego, Descartes no se atiene a esta perspectiva, aunque esté bien presente.

[82] La interpretación psicologista de los filósofos empiristas, sobre todo de Hume, es bastante usual. El famoso «principio de la copia» de éste no sería sino una generalización de la relación entre los dos tipos de percepciones —impresiones e ideas— que distinguía. A mi entender esta lectura de Hume, o en general de los empiristas británicos, es completamente errónea. Por mucha que haya sido su influencia en la psicología asociacionista del siglo XIX, ni Locke, ni Berkeley, ni Hume tienen intención ninguna de hacer psicología. He expuesto mi interpretación del sentido de la filosofía de Hume en V. Sanfélix, *Hume*, Barcelona, Península, 1986.

ver esta investigación con una ponderación del alcance del entendimiento humano? ¿Cómo relacionar el *es* de las relaciones psicológicas con el *debe* de las relaciones epistémicas?[83]. ¿Y qué tiene que ver esta investigación histórica con la semiótica?

La semiótica, ciencia de los signos, puede dividirse en sintaxis, en semántica o en pragmática; según que indague la relación entre los signos, de estos con el mundo, o con sus usuarios, respectivamente. Aristóteles, ya lo vimos, consideró a las afecciones anímicas signos de las cosas, y es razonable presumir que al menos en esto le seguía Locke. Pero entonces una solución de nuestro problema —la conciliación del método histórico con la concepción de la investigación epistemológica como semiótica— empieza a atisbarse.

Se trata de estudiar *cuándo* esas ideas cumplen adecuadamente su función de signos de las cosas del mundo; *cuándo* nuestras ideas son conocimiento del mundo. Y este *cuándo* no es un cuando temporal, sino lógico. Se trata de dilucidar cuándo podemos decir que la idea es adecuada a la realidad; cuándo la idea representa fidedignamente algo en el mundo. Vemos ahora que el proyecto Lockeano descansa sobre una presuposición clave a la epistemología tal y como nosotros la concretamos: el carácter representacional del conocimiento. Un presupuesto que Locke toma directamente de Descartes.

En efecto, aunque en nuestra anterior exposición de los planteamientos cartesianos hemos preferido insistir en su fundamentalismo, su representacionalismo es no menos decisivo para comprender su influencia en el desarrollo histórico de la teoría del conocimiento. La duda hiperbólica sólo respeta el ámbito del *cogito*, de la propia conciencia, y es a los conteni-

---

[83] Ésta es la pregunta clave que debe responder todo psicologismo o, en general, todo naturalismo cientifista. La dificultad del tránsito del *es* al *debe* no alcanza sólo a la moral. Por volver al caso de Hume, si interpretamos el principio de la copia como un enunciado empírico, según el cual toda idea deriva de una impresión, lo más que debiéramos concluir si nos encontramos con una idea para la que no podemos señalar a ninguna impresión como su origen es que aquel principio no es estrictamente universal, no que la idea sea en algún sentido ilegítima.

dos de ésta, las *cogitationes*, que Descartes denominará ideas. Ahora bien, esas ideas, como las imágenes[84], tienen un aspecto bifronte (al que Descartes se referirá con las expresiones «realidad formal» y «realidad objetiva»): consideradas al margen de su carácter representativo (de su ser ideas-*de* o imágenes-*de*) tienen una serie de cualidades que podemos denominar intrínsecas; pero también tienen propiedades por relación a aquello que representan, propiedades que podemos llamar intencionales. De la relación entre unas y otras dependerá que esas ideas sean «materialmente» falsas o no[85].

Todo empieza a estar en su sitio, excepto por un pequeño detalle: que la mente, desde estas premisas, «no tiene ningún otro objeto inmediato que no sean sus propias ideas»[86]. Es decir, que las mismas ideas, que son el signo de las cosas, son a la vez el velo que nos impide acceder a ellas[87]. ¿Cómo cumplir entonces la tarea de discriminar entre ideas adecuadas e inadecuadas?

Ya advertimos al finalizar nuestra exposición del planteamiento cartesiano que el problema de la trascendencia de la propia conciencia, que el cartesianismo abría, estaba destinado a jugar un papel central en el desarrollo de la teoría del conocimiento. Ahora podemos ver que en efecto es así. Este es el problema con el que Locke se enfrenta. Y su solución

---

[84] Las ideas son todas como imágenes (Cfr. *Méditations...,* IX, 34) pero no necesariamente imágenes (mentales). No podrían serlo, por ejemplo, las ideas de entidades inmateriales como nuestra propia alma o Dios. Sin embargo, también estas ideas serían como imágenes en el sentido de ser entidades representacionales y, por tanto, dotadas de una doble realidad. Es erróneo e innecesario comprometer a Descartes —y a los empiristas— con una teoría del pensamiento que reduce éste a la conciencia de imágenes mentales.

[85] Para las nociones de «falsedad material y formal» Cfr. *Méditations...,* IX, 34, Un retrato mío en el que aparezca con bigote, es tan real como uno en el que no lo luzca; pero materialmente es más falso... pues yo no llevo bigote.

[86] *Essay...,* IV-i-1, pág. 523

[87] J. Bennett se refirió a esta doctrina Lockeana con un rótulo exitoso: «la doctrina del velo de la percepción». Cfr. J. Bennett, ob. cit., pág. 69. Muchos son los que piensan que la consecuencia de semejante punto de partida no puede ser sino el escepticismo. Para una de las defensas más decididas del punto de vista de Locke, Cfr. J. L. Mackie, *Problems from Locke,* Oxford, Clarendon Press, 1976.

no puede ser formalmente más cartesiana: si la mente no tiene acceso sino a sus propias ideas, el conocimiento no puede consistir sino en *la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas*[88].

Pero no cualquier percepción de cualquier relación, habría que matizar. Pues las relaciones habrán de ser informativas y la percepción cierta; ya que como en la segunda de las cartas que dirigió a Stillingfleet, Obispo de Worcester, puntualiza Locke, dado que conocer y estar seguro son para él la misma cosa, de modo que sólo se sabe aquello de lo que se está seguro, «...Lo que alcanza a conocimiento, pienso que puede ser llamado certeza; y lo que carece de certeza, no pienso que pueda llamarse conocimiento.»[89]

Habría una manera bastante actual de formular la tesis lockeana. Podríamos decir que para Locke el conocimiento es una actitud proposicional que consiste en la percepción segura de la conveniencia, o falta de conveniencia, del predicado al sujeto de una proposición que debe ser «informativa»; no «frívola»[90]. Pero aun reformulada en estos términos, la tesis lockeana suena bastante chocante... a menos que tengamos presente su cartesianismo.

Podemos concederle al filósofo inglés que el conocimiento es, al menos en parte, un modificador proposicional[91] que no

---

[88] *Essay...,* Iv-i-2, pág. 523. Énfasis original.

[89] J. Locke, *Works*, Clarendon Press, Oxford, 1975, vol. IV, pág. 145.

[90] En terminología lockeana. Los postkantianos diríamos «sintética» y «analítica», respectivamente.

[91] En parte, pues «conocer» no sólo es un verbo que tome como objeto proposiciones —a través de la fórmula de relativo «que»—. A veces el conocimiento toma un objeto directo —«conozco Londres»— y otras muchas se refiere a una actividad o destreza —«sé ir en bicicleta y cómo cruzar el río»—. La preponderancia del conocimiento proposicional es otra de las formas que toma el teoreticismo propio de los enfoques epistemológicos clásicos al que aludimos en nuestra introducción. Como una forma de reacción contra este teoreticismo se pueden entender muchas de las tesis tanto del primer Heidegger, a propósito del «umwelt» y de la «zuhandenheit» de sus entes; cuanto de Ryle, sobre la prioridad del «knowing how», o del último Wittgenstein, a propósito del carácter práxico de las reglas que determinan la aplicación de nuestros conceptos.

tiene sentido aplicar cuando las proposiciones son triviales[92]. Podemos concederle también que el conocimiento implica certeza[93]. Pero ¿acaso podemos concederle que la certeza implica conocimiento?

Nada más usual que estar convencidos de cosas que, a pesar de nuestra certeza, resultan falsas; cosas, por lo tanto, que no podemos decir que sabíamos —aunque creyéramos saberlas— pues no se puede saber que *p,* si *p* es falso. De modo que la concepción lockeana sobre el conocimiento es un absoluto fiasco... a menos que por certeza no entendiera Locke sino una seguridad infalible, una certeza inconcusa, a la manera de Descartes.

Es esta certeza infalible, inconcusa, la que constituiría el fundamento de todo lo que podamos llegar a saber[94]; de modo que el conocimiento alcanzará sólo a aquellas ideas que sean lo suficientemente claras y distintas, o adecuadas a la realidad de que son signos, como para permitir que la percepción de su relación sea infalible. Pero entonces, ¿dónde estriba la diferencia entre Descartes y Locke? ¿Por qué uno considera que el conocimiento no tiene ningún limite irrebasable en tanto que el otro va a insistir en su naturaleza esencialmente finita? Esta pregunta adquiere tintes más paradójicos si tenemos en cuenta que Locke amplía, con respecto a Descartes, las modalidades de conocimiento.

En efecto, para Descartes sólo la intuición[95] y la demostración —una serie encadenada de intuiciones— son procedimientos que garantizan el conocimiento. Locke está de acuerdo con Descartes en que intuición y demostración suministran conocimiento. Podemos estar absolutamente ciertos de lo que,

---

[92] «Sé que lo que es, es», por ejemplo, no parece tener mucho sentido.

[93] «Sé que *p,* pero no estoy seguro de que *p*» suena sencillamente absurdo.

[94] Ya advertimos que en los enfoques críticos no se renuncia al fundamentalismo.

[95] Esa «concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos», *Regulae...,* A&T. X, pág. 368. Nos servimos de la traducción de J. M. Navarro Cordón en Alianza, Madrid, 1984.

como nuestra propia existencia, conocemos intuitivamente[96]. También podemos decir que conocemos lo que, como la existencia y naturaleza de Dios, es susceptible de demostración[97]. Pero además —y esto es lo que añade Locke a Descartes— también la sensación proporciona conocimiento.

Locke, quien admite que la existencia de algo fuera de nuestra mente se ha convertido en un problema, piensa, sin embargo, que esta es una cuestión acerca de la cual contamos con una evidencia indubitable que nos es proporcionada por la sensación, por lo que considera que ésta constituye otra fuente de conocimiento por derecho propio[98].

Al admitir la sensación como fuente legítima de conocimiento Locke podría parecer que está rompiendo de una manera abrupta —a lo Moore[99], podríamos decir— con Descartes. Pero tal impresión es incorrecta, y en realidad Locke se sigue moviendo en una órbita estrictamente cartesiana[100]. Al fin y al cabo sigue manteniendo la ecuación conocimiento=certeza clave del pensamiento del filósofo francés; y se limita a señalar que la experiencia sensorial es bien diferente de la onírica, de la imaginativa o de la mnemónica —lo que Descartes no negaría—, por lo que nos suministra una certeza acerca del mundo externo tan grande que, si no para afrontar una duda hiperbólica, es desde luego más que suficiente para

---

[96] «Nuestra propia existencia, la percibimos tan llanamente y con tanta certidumbre, que ni requiere ni es capaz de prueba alguna... Si dudo de todas las demás cosas, esa misma duda hace que perciba yo mi propia existencia, y no me permite dudar de eso... La experiencia, pues, nos convence de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y una percepción interna infalible de que somos», *Essay...,* IV-ix-3, pág. 620.

[97] La demostración de Locke procede a partir de dos premisas conocidas intuitivamente: la de la propia existencia, y la de que la nada no puede producir un ser. Cfr. *Essay...,* IV-x-3 y 4, págs. 621-622.

[98] *Essay...,* IV-ii-14, págs. 535-653.

[99] Me estoy refiriendo, claro está, a la «defensa del sentido común» y la peculiar «prueba del mundo externo» ofrecidas por G. Moore. Cfr. *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972.

[100] Cosa que por lo demás también hará Moore, cuyo cartesianismo será desenmascarado por el Wittgenstein de *Sobre la certeza*.

cualquier propósito práctico —lo que tampoco Descartes negaría[101].

Por otra parte, lo que la sensación nos permite conocer es bastante poco: ni la existencia de otros espíritus al margen del nuestro propio —pues carecemos de cualquier evidencia directa de la misma[102]— ni, lo que es más significativo, la existencia de los cuerpos fuera de nosotros cuando no los estamos percibiendo, pues es la información presente de los sentidos la única evidencia adecuada de que a los cuerpos «cuadra» la existencia[103].

Se confirma de esta manera el profundo cartesianismo de Locke[104]. Cierto que corrige a Descartes al considerar la sensación como fuente de certeza; pero se mantiene coherentemente cartesiano cuando, para empezar, equipara certeza a conocimiento y, para continuar, considera a esa certeza como estrictamente presencial, puntual por tanto. Un rasgo éste de la puntualidad de la certeza que, como ya advertimos, es esencial a la perspectiva cartesiana.

Podemos ahora empezar a comprender por qué Locke, a pesar de ampliar con respecto a Descartes las fuentes del conocimiento, restringe no obstante el alcance de éste. Pues aparte de que la sensación sólo nos permite conocer la existencia de los objetos físicos mientras los estamos percibiendo; nada nos enseña sobre la esencia real de tales cuerpos.

---

[101] «...esa certidumbre (que nos proporciona la sensación) es tan grande como nuestra felicidad o desgracia, más allá de las cuales, el conocimiento o la existencia dejan de tener interés para nosotros... por eso creo que podemos añadir a las dos anteriores clases de conocimiento este otro», *Essay...,* IV-ii-14, pág. 536. En definitiva, pues, es en no conceder importancia a una duda metafísica que, en última instancia, si tiene otro fundamento que la propia libertad (pues si este no fuera el caso, tan libre se es de plantearla como de no hacerlo) éste no puede ser sino un fundamento teológico, en lo que Locke se separa de Descartes —¿quizá porque él no era católico y no estaba, por tanto, obligado a tomarse en serio lo que *otro* le pudiera plantear al respecto?

[102] Cfr. *Essay...,* IV-xi-12, pág. 640.

[103] Cfr. *Essay...,* IV-xi-8, pág. 638.

[104] Si analizáramos su noción de «sense-data» nos daríamos cuenta que, *mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse de Moore.

Aunque Locke piensa, como Descartes, que algunas de las ideas que los cuerpos producen en nosotros cuando los percibimos son, por decirlo cartesianamente, materialmente falsas, pues nada hay en los cuerpos que se asemeje a tales ideas —se trata, claro está, de las ideas de cualidades secundarias— concede —como también haría Descartes— que otras de esas ideas son materialmente correctas, es decir: se «asemejan» a las propiedades intrínsecas de los cuerpos —las ideas de las cualidades primarias—[105]. Lo que no piensa es que nuestras ideas provenientes de la sensación, aun cuando lo sean de cualidades primarias, nos den acceso a las auténticas cualidades primarias de los cuerpos.

Una razón por la que Locke piensa así es su adopción de una concepción corpuscular de la materia. En la experiencia sensible, los cuerpos se nos presentan, sí; pero no mostrándonos sus verdaderas constituciones internas —las cualidades primarias de sus partes insensibles, su «esencia real»— sino a través de las apariencias que, dada la configuración de nuestros órganos sensoriales, esas constituciones intrínsecas provocan. Si ésta fuera la única razón de la limitación de nuestro conocimiento de la naturaleza de los cuerpos, habría que concluir que se trataría de una limitación contingente —superable, por ejemplo, por el microscopio—. Sin embargo, para Locke hay una razón más profunda que hace que esa limitación no sea contingente.

En su réplica a las objeciones de Hobbes, ya había reconocido Descartes que aunque todo atributo necesita una sustancia en la que inherir, no podemos conocer la sustancia inmediatamente, sino sólo a través de algunos de sus actos[106]. Pues bien, de manera semejante para Locke los actos de los cuerpos

---

[105] La distinción entre cualidades primarias y secundarias tiene una antiquísima historia que se remontaría, como mínimo, al pensamiento de Demócrito. La significación ontológica de la misma, perdida con el aristotelismo, fue restaurada por Galileo, y mantenida por Descartes, Newton y Boyle, quien en este punto puede haber sido la fuente de inspiración directa de Locke. Cfr. *Essay...,* II-viii-7 y sigs, págs. 112 y sigs.

[106] *Méditations..,* pág. 136.

por los que podemos conocerlos no pueden ser sino las ideas que producen en nosotros... ¡ideas que siempre son de cualidades!

De este modo, lo que efectivamente conocemos de los cuerpos son grupos de cualidades que siempre se presentan en una asociación uniforme y continua; y nuestras ideas de las sustancias corpóreas no pueden ser, efectivamente, sino ideas complejas en las que las ideas simples de aquellas cualidades se unifican. De modo que la clásica noción de sustancia como *hypokeímenon* o *substratum* de las cualidades no puede explicarse por Locke sino como una suposición producto de nuestra misma mente, pero de la cual ésta no puede hacerse ninguna idea «clara y distinta»[107].

Sin embargo, a pesar de esta conclusión, Locke, como Descartes, no está dispuesto a renunciar a la ontología sustancialista y esencialista. Una ciencia en sentido estricto sería una ciencia de sustancias, una ciencia que nos permitiera conocer las esencias reales de las sustancias de las que dependen causalmente las cualidades que éstas presentan. Dado que tal conocimiento es imposible, dado que de las sustancias no podemos conocer sino su esencia nominal, las cualidades que presentan, no cabe para Locke —y ahora la limitación ya no es contingente, sino irrebasable— una ciencia física en sentido estricto. ¡Pero tampoco una psicología![108]. Pues aparte de que no tenemos ningún acceso directo a la existencia de los otros espíritus, lo que se ha dicho de los cuerpos vale punto por punto para nuestro propio espíritu, al que no conocemos sino por las ideas de las que tenemos conciencia, desconociendo no obstante nuestra auténtica esencia[109].

¿Hay pues para Locke algún posible conocimiento universal, estrictamente científico? Sin duda, la matemática. Y ello, por una doble razón; en primer lugar, porque esta ciencia tra-

---

[107] Cfr. *Essay...*, II-xxiii-1 y 2, pág. 275 y 276.
[108] Cfr. *Essay...*, IV-iii-26 y 27, pág. 555 y 556.
[109] Ídem, IV-iii-6, págs. 538-953.

baja con ideas claras y distintas, ideas de modos simples y relaciones; y, en segundo lugar, porque aunque estas ideas se adquieren o tienen su origen en la experiencia, sin embargo, el conocimiento de sus relaciones matemáticas las conciernen en cuanto ideas abstractas, ideas que carecen de un arquetipo fuera de sí mismas, que no representan, pues, ninguna existencia particular fuera de nosotros[110]. Pero también, y por razones parecidas, piensa Locke que el conocimiento alcanza a la moral, pues aparte de que para él esta disciplina trata con ideas de modos mixtos, también carentes de arquetipos externos, podrían deducirse las máximas morales a partir de la consideración de las relaciones existentes entre nuestras ideas del Ser Supremo y de nosotros mismos, ideas ambas que podemos poseer clara y distintamente; bien por demostración, en el caso de Dios, bien por intuición, en nuestro propio caso[111].

En resumidas cuentas, anclado Locke en una concepción cartesiana del conocimiento por el que éste se hace equivalente a certeza inconcusa, y anclado también en la misma ontología sustancialista y esencialista del pensador francés, sin renunciar a una epistemología fudamentalista, al adoptar una posición empirista que concede a la sensación el carácter de fuente legítima de conocimiento, junto con la intuición y la demostración, llega a la conclusión de que existen unos límites irrebasables de nuestro conocimiento. En concreto piensa Locke que podríamos conocer nuestra propia existencia, la de Dios y la de los cuerpos en tanto que los estamos percibiendo; y que igualmente cabría un conocimiento necesario y universal, esto es estrictamente científico, en el ámbito de las matemáticas e incluso de la moral; pero no en el ámbito de la física, ni tampoco en el de la psicología.

Pues bien, si quisiéramos no sólo describir por dónde pasa para Locke la frontera del conocimiento, sino también dar la ecuación de la que esa línea es desarrollo, bien podríamos decir

---

[110] Cfr. ídem, IV-ii-9 y sigs, págs. 532 y sigs.
[111] Ídem, IV-iii-18, pág. 547.

que los límites del conocimiento coinciden con los límites de la experiencia. Tenemos conocimiento únicamente allí donde o bien estando la experiencia en el origen de los conceptos resulta al final irrelevante para demostrar las relaciones existentes entre ellos (como en el caso de las matemáticas y la moral), o bien donde ésta nos suministra una evidencia adecuada de la existencia de una realidad que se corresponde con nuestras ideas (como es el caso del conocimiento de nuestra propia existencia y de la de Dios). Donde ni uno ni otro son el caso, carecemos ya sea de un conocimiento universal o científico (de una ciencia de los cuerpos y de los espíritus), ya sea de un conocimiento particular (de la existencia de los cuerpos, cuando no los estamos percibiendo, y de los otros espíritus).

Con respecto al doble problema de la trascendencia del ámbito de la subjetividad y de la puntualidad de la certeza, me parece que Locke ha avanzado por otros derroteros que los de Descartes, pero no ha ido mucho más lejos que él.

2.2. La crítica trascendental del conocimiento

La semiótica lockeana de las ideas no sólo supone un duro golpe al optimismo epistemológico cartesiano sino también —lo hemos visto a propósito de la noción de sustancia— el inicio de una quiebra en la confianza de la validez objetiva de los conceptos ontológicos tradicionales que culminará en el escepticismo humeano[112]. Éste es el panorama en el que se instala la

[112] Me he pronunciado a propósito de la naturaleza y alcance del escepticismo humeano en «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana», en J. Marrades y N. Sánchez Durá (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994. Por lo demás la influencia que Hume ejerció sobre Kant, hasta hacerle despertar de su «sueño dogmático», es tan famosa que se ha convertido ya en un tópico. En el prefacio de los *Prolegomena...* reconoce Kant la influencia ejercida sobre él por parte del pensador escocés (Cfr. *Gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1910-1954, vol. IV, págs. 257-261). La cuestión de cómo —suponiendo que Kant no leyera el inglés— pudo Hume ejercer tan decisiva influencia sobre Kant es asunto que aquí no nos concierne.

filosofía madura kantiana; panorama frente al cual estima Kant que es necesario intimar a la razón para que emprenda la tarea de su propio conocimiento, de manera que pueda de una vez establecer su alcance[113].

A esta investigación la denominó Kant «crítica de la razón». Y si tenemos en cuenta que el filósofo alemán entendía por «razón» la facultad general del conocimiento, entendido éste como un conocimiento por principios, universal y necesario[114]; el proyecto kantiano nos recordará inevitablemente al proyecto lockeano de ponderación del alcance de nuestro entendimiento. Máxime si consideramos que Kant, como Locke, parece conceder a esta disciplina un papel propedéutico, negando, frente a Descartes, que merezca en sentido estricto el título de metafísica[115]. De hecho, el mismo Kant

---

[113] *Kritik der reinen Vernunft* (a partir de ahora citada, como es habitual, por Kr.V.), A.XI.

[114] No es ésta, como es bien sabido, la única acepción que tiene el término «razón» en Kant. Con él también se refiere el filósofo de Königsberg a una facultad cognoscitiva particular que se contrapone a la sensibilidad *(Sinnlichkeit)* y aun al entendimiento *(Verstand),* y por la que los conocimientos de este último quedarían unificados en ideas. Para completar la comprensión del uso kantiano del término «razón» hay que tener en cuenta, además, que para Kant la razón, como facultad general del conocimiento, admite dos usos: el teórico y el práctico. La razón es utilizada teórica o especulativamente cuando se refiere a los principios de las ciencias teóricas; y se le da un uso práctico cuando nos proporciona el conocimiento de los principios por los que debe regirse nuestro comportamiento. La crítica de la razón, para ser completa, debe ser, pues, tanto una crítica de la razón en su uso teórico cuanto en su uso práctico. Sobre cómo Kant cumplió esta tarea crítica en sus obras, Cfr. J. Lacroix, *Kant*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, págs. 13 y sigs.

[115] Aunque sí en sentido amplio. Cfr. *Kr.V.* A. 841, B. 869. Sobre los diversos sentidos que tiene el término «metafísica» en Kant, Cfr. M. Torrevejano, «Kant», en J. E. Gracia, *Concepciones de la metafísica*, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Madrid, Trotta, 1998, págs. 165-187. Por otra parte, algo muy parecido a lo que dijimos a propósito de las lecturas positivistas de la filosofía Lockeana cabría ahora decir a propósito de Kant. A mi entender, en su polémica con el neo-kantismo Heidegger tendría absoluta razón al menos en esto: en lo insostenible de una lectura de Kant como no pretendiendo sino «la fundamentación y la justificación filosófica para la concepción positivista de la ciencia... como rechazo de la metafísica». Cfr. *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires, Alfa, 1975, págs. 55 y sigs. Sin embargo no es difícil encontrar quienes afirman que «En la Crítica de la Razón Pura Kant intenta... establecer a la par la validez

ha sido bien consciente de la relación de su proyecto con el del filósofo inglés[116].

A primera vista podríamos decir, sin embargo, que el proyecto kantiano de crítica de la razón es más estrecho que el proyecto lockeano de examen del entendimiento, pues mientras éste estaría interesado por el conocimiento y sus límites, en general; Kant, al entender la razón a la manera que anteriormente hemos expuesto, no parece estar interesado sino por un particular tipo de conocimiento: aquél que lo es por principios, universal y necesario.

No obstante, es preciso hacer en este punto dos matizaciones. La primera es que Kant no concede sólo la existencia de un conocimiento racional (o puro, como también le llama), sino que junto a esta *«cognitio ex principiis»* admite la existencia de un conocimiento, al que denomina histórico, que procede «*ex datis*»[117]. Pues bien, esta distinción kantiana es análoga a la que Locke realiza en su *Essay...* entre un conocimiento histórico y un conocimiento científico caracterizado por la generalidad estricta, la infalibilidad y su naturaleza informativa[118].

Con todo, se dirá, queda el hecho de que a Kant, siendo su objetivo el de una crítica de la razón, el conocimiento que le interesa dilucidar es el conocimiento científico[119]. Y justo es concederlo. La teoría del conocimiento contenida en la *Crítica* kantiana no es una teoría del conocimiento completa y equilibrada, sino, por utilizar una dicotomía en cuya actual acepción

---

del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica». J. Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1977, pág. 12. Y es que la lectura positivista de Kant, como vamos a ver, si es un espejismo no carece por ello de fundamentos. Sobre la polémica de Heidegger con Cassirer, con motivo de la interpretación del primero de la filosofía kantiana en su libro de 1929: *Kant und das Problem der Metaphysik* (hay edición castellana en México, FCE, 1954). Cfr. A. Renaut, *L'ère de l'individu,* París, Gallimard, 1989, págs. 267 y sigs.

[116] Cfr. *Kr.V.,* A IX-X.

[117] Cfr. *Kr.V.,* A 836, B 864.

[118] Cfr. *Essay...,* IV-xii- 9 y 10, págs. 647-649.

[119] Ésta es una de las razones del espejismo positivista en las lecturas de Kant al que antes aludíamos, pues propio del positivismo es el cientifismo, considerar que el conocimiento por antonomasia es el conocimiento científico, y la consiguiente reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia.

la mayor parte de la responsabilidad es del propio Kant, una teoría del conocimiento *a priori*[120], no del conocimiento empírico.

Pero siendo esto verdad, y ésta es la segunda matización que queríamos hacer, no es menos cierto que de la explicación suministrada por Kant de cómo es posible el conocimiento *a priori* se deduce fácilmente una explicación de cómo es posible el conocimiento empírico o *a posteriori;* por no decir nada de que, para explicar cómo es posible aquel conocimiento *a priori*, Kant se ve obligado a afrontar el problema de cómo es posible que un concepto —una forma universal del entendimiento— cuadre con la experiencia —con un contenido empírico particular—. De modo que el innegable interés prioritario de Kant por el conocimiento científico —considerado por él *a priori*— no impide que, a lo largo de toda la crítica, corra una explicación, a menudo soterrada, del escabroso problema de la relación entre experiencia y concepto y, con ello, del conocimiento empírico[121]. Aun si la teoría del conocimiento que la crítica de la razón kantiana implica persigue de principio un objetivo más restringido que el examen lockeano del entendimiento, el alcance de sus resultados no es por ello más limitado.

Volvamos, pues, a considerar la relación entre Locke y Kant. Si Kant considera que su proyecto de una crítica de la razón está emparentado con el proyecto lockeano de un examen del entendimiento ¿dónde y por qué considera que éste último fracasó? La respuesta kantiana a esta doble pregunta es fácil de formular, aunque no tanto de interpretar. Para Kant Locke fracasó porque empleó un método erróneo —«una exacta fisiología del entendimiento humano»— que le obligaba a llegar a una conclusión errónea: que es en la «experiencia común» donde radica el origen de todo conocimiento[122].

---

[120] Kant también caracteriza la razón, en su acepción general, como «la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*» *Kr.V.* A. 11, B. 25. Cfr. también A.835, B 863.

[121] Justamente éste era el tema central del trabajo del profesor F. Montero, *El empirismo kantiano*. Departamento de Historia de la Filosofía. Universidad de Valencia. 1973.

[122] En el texto, ya aludido por nosotros, de *Kr.V.* A IX-X, Kant atribuye a

Que aquel método obligaba de toda necesidad a llegar a Locke a esta falsa conclusión queda claro tan pronto se comprende que por «Fisiología» Kant no entendía nada parecido a la perspectiva psicofísica que, como vimos, ya el mismo Locke desdeñaba como apropiada para sus investigaciones, sino un procedimiento que intenta derivar el contenido de todo concepto de la experiencia. Así, nada más lógico que si se empieza por intentar hacer una fisiología del entendimiento se llegue a la conclusión de que todos sus conceptos derivan de la experiencia... Pero, ¿por qué debiera ser esto un error?

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant acusará a Locke de inconsistencia, pues habiéndose encontrado con conceptos puros, también a ellos los derivó de la experiencia y, sin embargo, intentó con ellos obtener conocimientos que ampliamente sobrepasaban los límites de la experiencia[123].

Si tenemos presente que por «concepto puro del entendimiento» Kant entendía las categorías, entonces la posición lockeana a propósito de la sustancia, que comentamos más arriba, nos podrá ayudar a entender la inconsistencia que Kant le echa en cara. Recordemos que Locke defendía que no podemos tener experiencia de las sustancias sino sólo de sus cualidades, de modo que concluía que nuestra idea de sustancia no es clara y distinta, sino confusa y relativa. Y sin embargo, pensaba que no podemos renunciar a ella[124].

La inconsecuencia de Locke estribaría entonces en no renunciar a conceptos que no cumplían la exigencia epistémica que él mismo exigía: ser derivables de la experiencia. Y no sólo en esto. Pues no contento con no renunciar a esos conceptos, Locke los empleaba además para demostrar la existen-

---

Locke «*eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes*» que le habría llevado a atribuir a la regia razón un origen plebeyo en la «*gemeinen Erfahrung*».

[123] *Kr.V.* B. 127.

[124] Al respecto de la posición lockeana dice O´Connor: «Debemos concluir, pues, que Locke fracasó en su intento de defender la noción de sustancia... pues fue él, más que ningún otro filósofo, el responsable del descrédito en que ha caído desde entonces la concepción de la sustancia como un *sustrato*.» *Historia crítica de la filosofía occidental*, Paidós, Buenos Aires, 1968, vol. IV, pág. 94.

cia de entidades más allá del alcance de nuestra experiencia, como es el caso de Dios. Lo que la consecuencia con el método fisiológico exigía era, pues, el escepticismo humeano[125]: no aceptar ningún concepto que no se derive de nuestra experiencia; por lo tanto, negar la posibilidad de demostrar la existencia de Dios y, consecuentemente, de construir una moral demostrativa.

No obstante, si estas últimas fueran las únicas consecuencias del enfoque fisiológico, Kant habría tenido poco que reprochar al mismo, pues también él era de la opinión de que ni es posible probar teóricamente la existencia de Dios —tanto en el caso de que tal prueba se intente por una ruta empírica, cuanto en el de que se pretenda completamente *a priori*—[126]; ni es posible constituir la moral como una ciencia teórica[127].

El problema es que tanto para Locke como para Hume, según pensaba Kant[128], la exigencia de que todo nuestro conocimiento se derive de la experiencia haría imposible la existencia de todo conocimiento estrictamente científico o racional; esto es: necesario, universal e informativo. Y esto, seguía pensando Kant, es un error por la lisa y llana razón de que tales conocimientos existen. Así que lo que refuta a Locke y a

---

[125] En la continuación del mismo texto de *Kr.V.* B. 127, trata Kant a Hume como mucho más coherente que Locke en el proyecto de derivación empírica —es decir, de fisiología— de los conceptos puros del entendimiento.

[126] Cfr. *Kr.V.* A. 591, B. 619 y sigs.

[127] Cfr. *Kr.V.* B.XXIV y sigs.

[128] Equivocadamente, pues como ya sabemos para Locke las matemáticas constituirían una ciencia en el sentido estricto exigido por Kant. Y otro tanto cabe decir de Hume, a cuya filosofía de las matemáticas, a las que alude sobre todo en sus *Prolegomena...*, Kant no hizo la menor justicia (¿quizás porque no leyó el *Treatise...* sino sólo la primera *Enquiry...* ?). Este punto quedó a mi entender perfectamente claro en el trabajo de R. F. Atkinson, «Hume on Mathematics», *Philosophical Quarterly*. núm. 10. 1960. Por mi parte traté este problema en mi tesis de doctorado sobre la filosofía de D. Hume, *Razón y escepticismo,* Valencia, Universidad de Valencia, 1983, cuyo epígrafe «La matemática: ¿analítica o sintética?» cerraba con la siguiente conclusión: «Lo que asombra de Hume es que sosteniendo el carácter sintético de la matemática, sigue insistiendo, no obstante, en su carácter necesario y, por tanto, *a priori;* y ello sin renunciar al principio empirista de que todo concepto, para ser significativo, debe relacionarse con la experiencia».

Hume, y lo que derrota a su metodología fisiológica, es un *factum*: la existencia de una matemática pura y de una ciencia general de la naturaleza[129].

Como Descartes, pues, en el origen de la filosofía kantiana hay un diagnóstico. Pero si el del filósofo francés —sobre el estado de la educación de su tiempo— era pesimista; el del filósofo alemán —sobre la existencia en el suyo de conocimientos racionales— es optimista. En el seguro camino de la ciencia ya han entrado la matemática y la ciencia de la naturaleza (amén, claro está, de la lógica).

La crítica de la razón no puede soslayar este dato fundamental. Antes bien, es de él de donde debe partir; hasta el punto de que el autoexamen de la razón debe dar una respuesta a cómo son posibles los conocimientos matemáticos y físicos puros[130].

---

[129] Cfr. *Kr.V.* B. 128. Quizá cupiera preguntarse qué pasa según Kant con la psicología a la que, como vimos, Locke negaba la posibilidad de convertirse en ciencia en sentido estricto. Pues bien, sobre todo en su *Crítica del Juicio* expone Kant una serie de argumentos que perfilan una posición respecto a la misma incluso mucho más escéptica que la lockeana (al fin y al cabo, Locke negaba la cientificidad de la psicología en el mismo sentido en que negaba la cientificidad de la ciencia natural en general). H. Gardner resume así las razones kantianas: «...Kant había formulado tres razones por las cuales era imposible una ciencia de la psicología: el hecho de que la mente se ve afectada al estudiarse a sí misma; la falta de contenido espacial, esencial para cualquier experimentación; y la ausencia de una base matemática, necesaria para toda ciencia», *La nueva ciencia de la mente,* México, Paidós, 1988, pág. 75. Curiosamente se le olvida aludir a Gardner a la que quizás sea la razón fundamental esgrimida por Kant: el carácter teleológico de la conducta humana. Al respecto. Cfr. E. S. Reed, «Descartes' corporeal ideas hypothesis and the origin of scientific psychology», *Review of Metaphysics*, núm. 35, 1982, págs. 745 y sigs. En la crítica de la posibilidad de una psicología científica podemos apreciar otra de las razones de las interpretaciones positivistas de Kant. Como los positivistas Kant no sólo estaría tomando a la ciencia como prototipo de conocimiento, sino que estaría tomando a la física y a las matemáticas como paradigmas de cientificidad. La psicología no sería ciencia por no poder asemejarse lo suficiente a éstas.

[130] Cfr. *Kr.V.* B.20. Conocimiento puro es, para Kant, conocimiento puramente racional; lo que quiere decir: incontaminado de todo contenido empírico. Siendo ésta tarea que la Crítica cumple, hay parte de verdad en la lectura positivista de Kant. Su filosofía ofrece, también, una fundamentación de la ciencia positiva.

Pero si existen, frente a lo que suponían los fisiologistas, estos conocimientos racionales, entonces los conceptos ontológicos implícitos en ellos, conceptos como los de causalidad, magnitud, etc., de nuevo contra la opinión de los empiristas, deben tener igualmente validez objetiva. Lo que le da a la crítica una doble tarea adicional que, en realidad, constituye su objetivo más propio y definitorio: explicar cómo es posible la validez de nuestros conceptos ontológicos determinando —dado que la ontología es parte de la metafísica— si tendrán validez igualmente las otras partes de la metafísica; pero también explicar por qué esta disciplina, a diferencia de la matemática o de la física, no ha podido gozar de un *status* epistémico reconocido[131].

En un texto de la «Arquitectónica de la razón pura», afronta Kant este último problema. En él viene a decirnos que a pesar de la antigüedad de la metafísica, coetánea de la razón especulativa, por no haberse nunca distinguido claramente entre los elementos *a priori* y los que en nuestro conocimiento son *a posteriori*, nunca tampoco ha podido alumbrarse una idea clara de esa ciencia, ni del específico tipo de saber que le corresponde. Y en contraposición tanto a la tradición empirista cuanto a la racionalista, denuncia la insuficiencia de querer distinguirla sólo por su mayor grado de generalidad —caracterizándola, por ejemplo, como la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano— o de asimilarla, debido a su carácter *a priórico*, a la matemática, obviando que si bien

[131] Es porque éste es el objetivo más propio y definitorio por lo que, a pesar de todo, lleva razón Heidegger. El problema básico de la *Crítica* es el problema de la metafísica: explicar cómo y hasta dónde es posible como conocimiento racional —esto es: estrictamente científico— y explicar por qué históricamente no se ha constituido como tal. Por otra parte, es bien sabido que el concepto formal de la metafísica lo toma Kant de la tradición de Wolff y Baumgarten —cuyo compendio utilizaba Kant en sus lecciones de metafísica—. Concepto según el cual la metafísica quedaría dividida en una metafísica general, u ontología, y una metafísica especial que comprendería una psicología, una teología y una cosmología (a la que nunca antes se había considerado como parte de la metafísica) racionales. Sobre esta división formal de la metafísica que Kant hereda. Cfr. R. Torretti, *Manuel Kant,* Buenos Aires, Charcas, 1980, págs. 24 y sigs.

esta opera por construcción de conceptos, la metafísica procede mediante el análisis de los mismos[132].

Para Kant la metafísica no se distingue de todo saber empírico por su grado de generalidad sino por su carácter *a priori;* pero también se distingue de todo otro saber *a priori* por su carácter trascendental. Pues bien, para el filósofo de Königsberg conocimiento trascendental es aquel conocimiento que se ocupa «no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*»[133]; es un conocimiento —frente al conocimiento matemático que construye sus conceptos— *de* conceptos y *por* conceptos. De los conceptos de los que nos servimos para entender la realidad —y que están presupuestos en todo conocimiento científico— y por conceptos de reflexión: conceptos como los de forma y contenido que nos servirán para explicar la validez de aquellos conceptos estudiados.

Ahora bien, la pregunta que inmediatamente se nos plantea es ¿cómo puede un conocimiento conceptual, como es ese conocimiento trascendental en que la crítica debe desembocar, justificar la validez de un conocimiento objetivo? ¿Cómo puede el análisis de un concepto mostrar a la vez su validez objetiva? La respuesta kantiana a estas preguntas está íntimamente ligada a su célebre giro copernicano por el cual, recordémoslo, debemos considerar no que nuestra intuición y conceptos se rigen por los objetos, sino que los objetos se rigen por nuestras intuiciones y conceptos[134].

A pesar de que la metáfora kantiana dirige la atención sobre la astronomía, la mejor manera de entender su significado quizás sea pensar en el modo como matemáticas y física —las dos ciencias, aparte de la lógica, que Kant considera como ejemplos de conocimientos racionales— funcionan.

En efecto, consideremos cualquier proposición de la aritmética elemental o de la geometría: la equivalencia de la suma de los

---

[132] Cfr. *Kr.V.* A.842, B.870.
[133] Cfr. *Kr.V.* A.12, B.25.
[134] Cfr. *Kr.V.* B. XVI-XVII.

ángulos de un triángulo a 180º, por ejemplo. No renunciaríamos a considerar este juicio como verdadero porque de un particular triángulo dibujado en una pizarra, al medir sus ángulos y hacer la suma, llegáramos a un resultado diferente. Antes por contra consideraríamos que nos habíamos equivocado al tomar las mediciones o al realizar la suma, o, más sencillo, que lo que habíamos dibujado no era un triángulo estricto. Lejos de abstraer el geómetra lo que sea el triángulo a partir de la consideración de las propiedades comunes a todos los triángulos dados en la experiencia, lo que cuenta como un triángulo empíricamente dado responde a exigencias *a priori* establecidas por el matemático.

Otro tanto ocurre en la física. Por ejemplo, cuando Galileo formula las leyes del movimiento por el plano inclinado. Si al hacer un experimento encontráramos una divergencia entre lo previsto y lo acaecido, lo explicaríamos por factores accidentales como el rozamiento provocado por la naturaleza rugosa del plano. Lejos de abstraer la ley de lo que ocurre en una serie de casos particulares, más bien lo que cuenta como caso particular de la ley está establecido por el físico[135].

Del mismo modo que los conceptos y los juicios matemáticos no han sido inducidos de la experiencia, sino que ésta ha servido para validarlos, los conceptos ontológicos no pueden deducir su validez (derivarse) de la experiencia —y en esto, en mostrar que tal deducción es imposible, es en lo que llevaba razón, a los ojos de Kant, Hume— sino que al contrario son ellos los que aplicados por el sujeto a la experiencia dotan a ésta de valor objetivo. El análisis de un concepto puede bastar entonces para demostrar su validez objetiva si tal análisis muestra que es una condición de posibilidad de la experiencia misma de objetos.

---

[135] Si comparamos los *Discorsi...* galileanos con las últimas *queries* de la *Óptica* newtoniana apreciaremos que la concepción kantiana de la ciencia natural como disciplina *a priori* se ajusta más a la autocomprensión epistemológica de Galileo que a la de Newton. Más cercana de esta última estaría la posición lockeana negando a la física el carácter de conocimiento en sentido estricto; aunque a decir verdad el mismo Locke mantendría un ideal de ciencia como conocimiento de sustancias ajeno a la práctica newtoniana.

Como Descartes y Locke, Kant cree que la fuente última de todo nuestro conocimiento es la intuición. Y también como ellos considera que toda intuición empírica, ya sea de algo supuestamente externo a nosotros mismos o de nosotros mismos, tiene un alcance particular. Es la intuición de algo aquí y/o ahora[136]. Por ello mismo, también estaría de acuerdo Kant con Descartes y Locke en que sobre semejante base es imposible construir un conocimiento universal y necesario, un conocimiento *a priori,* racional, estrictamente científico...

Pero por muy divergentes que sean nuestras particulares intuiciones empíricas, y aquí es donde Kant va más allá de sus predecesores, todas tienen al menos esto en común: su carácter espacial y/o temporal. O dicho de otro modo: el espacio es la forma de toda experiencia o intuición sensible externa; el tiempo de toda experiencia o intuición, ya lo sea externa o interna.

Pues bien, estas formas universales de toda intuición que son el espacio y el tiempo serían a su vez, para Kant, ellas mismas intuiciones, sólo que, en tanto que condiciones de cualquier concreta experiencia, ya no empíricas sino puras[137]. Espacio y tiempo son así formas *a priori* de toda intuición sensible, condiciones de posibilidad de todo lo que nos sea dado, de todos los fenómenos; y a la vez intuiciones ellos mismos.

Sin embargo, aun cuando la intuición sensible tenga esta dimensión universal, por sí misma es insuficiente para constituir cualquier conocimiento objetivo; pues, y en esto vuelve a concordar Kant con Descartes, para ello es preciso reconocer

---

[136] Dependiendo de que la intuición sea un dato de los sentidos externos —y entonces se dará en el aquí y en el ahora— o interno —y entonces se dará sólo en el ahora.

[137] En los argumentos aducidos por Kant en la estética transcendental de por qué ello es así no vamos a entrar. Así como tampoco vamos a tratar aquí la importancia que tiene esta concepción intuitiva del espacio y el tiempo para la filosofía de las matemáticas kantiana. Una buena exposición de la misma se puede encontrar en la primera parte del libro de R. Torretti, *Manuel Kant,* Buenos Aires, Charcas, 1980. Una discusión crítica importante es la de L. Couturat, *La filosofía de la matemática de Kant*, México, UNAM, 1960.

lo que se intuye como ejemplificando ciertos conceptos, juzgar qué es lo que se intuye[138].

Ciertamente, los conceptos que subsumen nuestras intuiciones variarán según qué sea lo que a través de éstas conozcamos, pero del mismo modo en que en toda intuición particular había una forma espacio/temporal universal, considera Kant que en todo conocimiento particular estará implicada la aplicación de uno u otro de esos conceptos generales que son las categorías. Según el particular contenido de mis intuiciones puedo reconocer algo como ejemplificando el concepto de blanco o de amarillo, de oro o de pirita; pero tanto en un caso como en otro tengo que reconocerlo como cualidad, sustancia, etc.

Pero ¿demuestra todo esto la validez objetiva de todos estos conceptos y de los supuestos conocimientos que con su aplicación obtendríamos? ¿No podría ocurrir que tuviéramos intuiciones que ejemplificaran ciertos conceptos y que sin embargo a aquéllas no les correspondiera objeto ninguno? ¿No era precisamente ésta la situación que la duda hiperbólica cartesiana quería introducir?

Para pensar algo como objeto tenemos que considerar como unificadas una multiplicidad de determinaciones. Si esas determinaciones se dan empíricamente —como representaciones sensibles— lo que la percepción de un objeto presupone es la unidad de esa multiplicidad de representaciones sensibles. Por otra parte, cada una de esas representaciones múltiples que quedan subsumidas bajo la unidad objetiva deben poder ser representaciones para un yo que las piensa. De ello concluye Kant que si el sujeto de esas representaciones no pudiera percibir su unidad como sujeto consciente de toda esa multiplicidad de representaciones, tampoco podrían llegar a subsumirse aquéllas en una unidad objetiva. La síntesis objetiva de la per-

[138] Recordemos que para Descartes el *locus* propio del error y del conocimiento no eran las ideas sino el juicio. Aquéllas sólo podían tener ese tipo de verdad o falsedad derivativa calificada por Descartes como «material». *Mutatis mutandis*, algo análogo podríamos decir con respecto a Locke.

cepción presupone pues la unidad originaria de la apercepción... pero ¡la unidad originaria de la apercepción se constituye a su vez en la síntesis de aquélla!

De esta brillante manera Kant ha negado la premisa sobre la que se asienta el idealismo problemático —como él lo llama— de Descartes[139]: no puede haber unidad de la conciencia, ni por lo tanto certeza autoconsciente, sin que los contenidos de ésta sean referidos a objetos. Que en la conciencia pueda reconocerse un yo exige que en los contenidos de ésta rija cierta coherencia, pero si existe tal coherencia, entonces los contenidos de esa conciencia ya pueden referirse a un mundo objetivo.

De este modo Kant resuelve el problema cartesiano de la trascendencia del ámbito de la autoconciencia. No podemos estar seguros de ésta sino en la medida en que estemos seguros de la existencia de un mundo objetivo. Pero igualmente, y a la vez, resuelve el problema de la puntualidad de la certeza contra el que vimos estrellarse a Locke.

La objetividad, sin la que la certeza autoconsciente sería imposible, se constituye merced a una síntesis de las representaciones sensibles según la regla que los conceptos puros del entendimiento, las categorías, prescriben. Pero dado que no el espacio sino sólo el tiempo es la forma de toda intuición empírica, la aplicabilidad de aquellas categorías exige lo que Kant llama la esquematización de éste[140].

Así, la objetividad de nuestra experiencia exige la temporalidad. Y si aquélla es condición de la certeza de la autoconciencia, ésta, la certeza del yo, deberá tener igualmente una naturaleza

---

[139] Cfr. *Kr.V.* B. 274 y sigs. Kant formula con toda claridad su estrategia para refutar a Descartes: demostrar que «nuestra experiencia interna misma, que Descartes no pone en duda, no es posible más que suponiendo la experiencia externa», B. 275.

[140] Así, por ejemplo, la categoría de sustancia será la que haga referencia a lo que persiste en el tiempo, la de causalidad la que haga referencia a la sucesión de lo diverso de conformidad con una regla, etc. Kant trata esta cuestión en el famoso, y difícil, capítulo sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento.

intrínsecamente temporal[141]. Dicho en otros términos: si la certeza fuera siempre instantánea, puntual, ¿por qué referirla a un yo? Y si tal referencia no es posible, ¿cómo tildarla de certeza?

Más allá de los detalles de las concretas argumentaciones kantianas sería imposible exagerar la importancia de las mismas. Kant inaugura un tipo de argumentación, apellidada habitualmente como trascendental, que muestra que una tesis indiscutida —por ejemplo, la certeza de la autoconciencia— tiene como condición de posibilidad la verdad de una tesis de legitimidad discutida —por ejemplo, la objetividad de nuestra experiencia—. La influencia de la misma se hace notar, poderosa, sobre buena parte de los más importantes pensadores del siglo XX[142]. Si a ello añadimos que, como acabamos de ver, el autor de las tres *Críticas* daría cuenta de algunos de los problemas centrales que el punto de partida cartesiano abría, no extrañará que algunos hayan visto en Kant al primero que superaría el modelo epistemológico inaugurado por el pensador francés[143].

2.2.1. *Sucinta aproximación a las aporías de la concepción instrumental del conocimiento*

Y sin embargo, el alcance de este tipo de argumentos ha sido objeto de una fuerte controversia en los años recientes[144].

---

[141] De hecho, en su argumentación contra Descartes, Kant parte de la naturaleza temporal del yo para demostrar, como su condición de posibilidad, el carácter objetivo de la experiencia: «Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo». Así empieza Kant la demostración de que «La mera, pero empíricamente determinada, conciencia de mi propia existencia demuestra la existencia de objetos en el espacio fuera de mí.» *Kr. V.* B. 275.

[142] Cfr., por ejemplo, Ch. Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997. Taylor piensa, a mi entender con razón, que Wittgenstein, Heidegger y Merleau-Ponty están entre los usuarios de este tipo de argumentos. La lista podría incrementarse sin duda.

[143] En concreto, el mismo Taylor en su trabajo «La superación de la epistemología» en ob. cit., y al que ya hicimos referencia en nuestra introducción.

[144] De especial relevancia para este debate fueron las contribuciones de B. Stroud. Cfr., especialmente, «Transcendental Arguments», *The Journal of*

Controversia que está directamente ligada a un aspecto central de la epistemología kantiana que, sin embargo, hasta ahora no hemos tratado. Me refiero a la cuestión de los límites del conocimiento en cuya insistencia estriba, como ya quedó claro que ocurría con Locke, el rasgo más distintivo del planteamiento kantiano frente al de Descartes.

Como hemos visto, Kant comparte con Descartes y Locke la convicción de que la intuición es la fuente última de todo conocimiento efectivo. Pues bien, de modo análogo a como con los conceptos empíricos podemos hacer juicios respecto a lo que nos es dado en la intuición empírica, siendo ésta la que da contenido y determina la verdad, particular y contingente, de aquellos conceptos y juicios; con los conceptos puros del entendimiento, con las categorías, podemos hacer juicios respecto a las formas universales de toda intuición empírica, formas, recordémoslo, que son ellas mismas intuiciones, sólo que ya no empíricas sino puras. Juicios que, por consiguiente, compartirán con las intuiciones a las que se refieren el *status* epistémico de estricta necesidad y universalidad, esto es: de *a prioricidad*.

De esta manera queda justificada no sólo la validez objetiva de los conceptos ontológicos, sino también, según Kant, quedaría explicado cómo es posible la existencia de conocimientos racionales en las ciencias teoréticas: en el caso de las matemáticas, porque pueden construirse apoyándonos en nuestras intuiciones de espacio y tiempo que, como hemos visto, son *a priori;* y en el caso de la física, porque podemos pensar *a priori* determinaciones a las que nuestra experiencia del mundo externo debe conformarse de toda necesidad.

Sin embargo, en la necesaria referencia a la intuición de todo conocimiento —incluido el conocimiento racional o puro— late para Kant el motivo de una doble limitación del alcance del uso teórico de la razón. Si sólo puede haber cono-

---

Philosophy, núm. 9, 1968, y su más reciente contribución a P. Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology,* The Hague, Kluwer, 1994, «Kantian argument, conceptual capacities, and invulnerability».

cimiento donde los conceptos pueden aplicarse a una intuición, a una experiencia, los límites de ésta son también los límites de aquél. Con los conceptos que no puedan referirse a una posible intuición, a una posible experiencia, no podremos construir ningún conocimiento teórico. Es lo que pasa con los conceptos del alma, de Dios o del cosmos[145].

Más no son éstos los límites que fundamentalmente han hecho cuestionar la crítica trascendental kantiana. Y es que la necesaria referencia a la intuición impone una restricción bastante más severa al alcance de nuestro conocimiento. Descartes y Locke consideraron que algunas de nuestras representaciones eran materialmente erróneas, pero consideraban que al menos otras podían representar fidedignamente la realidad. Para Kant, en cambio, quien ha asimilado la refutación berkeleyana y humeana de la distinción entre ideas de cualidades primarias y secundarias[146], todas nuestras intuiciones empíricas están, por lo que hace a su contenido, igualmente determinadas por la estructura de nuestro equipamiento sensorial; a lo que hay que añadir la peculiar tesis kantiana de la idealidad de las formas (espacio-temporales) de toda posible intuición empírica y, por lo tanto, de toda intuición pura también.

---

[145] En suma, con los conceptos que constituyen los objetos de la psicología, la teología y la cosmología racionales que, según vimos, en el modelo wolffiano de metafísica constituían las disciplinas de la metafísica especial. De modo que el resultado de la crítica kantiana es para la metafísica ambivalente. En tanto que metafísica general u ontología sería posible su constitución como ciencia teórica; no así en tanto que metafísica especial. En cualquier caso, no debe perderse de vista que si el uso teórico de la razón no puede dar contenido a estos conceptos, todavía puede hacerlo la razón en su uso práctico. Es en este punto donde aparece la intencionalidad última de la crítica: poner límites al conocimiento para hacer sitio a la fe. Cfr. *Kr.V.* B. XXX. Posiblemente sea este poner en sus lugares propios a las doctrinas de la naturaleza y de la moralidad (cfr. *Kr.V.* B. XXIX), otra de las razones para pensar que Kant ha roto con el proyecto epistemológico cartesiano, cuya confianza en la potencialidad moral de los desarrollos del conocimiento natural podría interpretarse como un anticipo de las utopías cientifistas. Pero precisar esta cuestión nos obligaría a entrar en detalle en el análisis de la propuesta ética cartesiana —y ahora, además, en la kantiana—; algo que ya decidimos no hacer.

[146] Más que en la *Kr.V.* es éste un punto del pensamiento kantiano que se aprecia claramente en los *Prolegomena...,* cfr. pág. 298.

La conclusión que Kant extrae de todo ello es bien famosa: nuestro conocimiento, por más objetivo que sea, no lo es de cómo las cosas son en sí mismas, como noúmenos, sino en tanto que nos son dadas a la conciencia, o sea: como fenómenos. En suma, la tesis básica del idealismo trascendental.

Es precisamente porque Kant asume esta doctrina por lo que, en última instancia, tendrían para él valor los argumentos transcendentales. Como he tenido ocasión de apuntar en otro lugar[147], las conexiones necesarias entre nuestros conceptos se convierten en rasgos necesarios de la realidad porque, según Kant, nunca podemos conocer la realidad como en sí misma es, sino sólo como se nos aparece conforme a la estructura de nuestra subjetividad. La necesaria estructura de nuestra representación del mundo es la estructura necesaria del mundo porque sólo podemos acceder a éste en tanto que representable. El problema es que para cualquiera que no se conforme con esta conclusión idealista, los argumentos trascendentales sólo tendrán una virtualidad antiescéptica limitada, y podrá ver a la misma filosofía trascendental kantiana como susceptible de recibir la acusación de escepticismo (como, *malgré lui*, la recibió Descartes, o Locke).

Y es que, ciertamente, el idealismo trascendental es difícilmente asimilable, pues como ha señalado P. F. Strawson, su tesis no es que no podamos conocer una realidad suprasensible, sino que la realidad es suprasensible, y no podemos tener ningún conocimiento de ella; una tesis que rápidamente se adentra en el ámbito de lo ininteligible[148].

Las rápidas inmersiones en la ininteligibilidad de las que habla Strawson, quien por lo demás es un pensador muy cercano en muchos aspectos al filósofo de Königsberg, fueron puestas de manifiesto por Hegel, cuya introducción a su *Fenomenología del Espíritu* se abre precisamente con una afir-

---

[147] En concreto, en «P. F. Strawson, un metafísico tolerante». Introducción a P. F. Strawson, *Análisis y Metafísica*, Barcelona, Paidós, 1997.

[148] P. F. Strawson, «Los límites del sentido», Madrid, *Revista de Occidente,* 1975, pág. 19.

mación de lo natural que resulta en filosofía, antes de ocuparse de la cosa misma, en el conocimiento real de lo que es en verdad, ponerse de acuerdo a propósito del conocimiento que sirve para apoderarse de lo absoluto, o que constituye algo así como el medio a través del cual aquel absoluto es contemplado[149].

¿Quién o quiénes son los responsables de que esta representación —Hegel habla de «*eine natürliche Vorstellung*»— de la filosofía se haya convertido en natural? Hay fundadas razones para pensar que es Kant, sobre todo, quien está aquí en el punto de mira de Hegel. Por ejemplo: la afirmación de la lógica de su *Enciclopedia* en el sentido de que lo primero de todo, en la filosofía kantiana, es la obligación del pensamiento de examinarse a sí mismo para ver hasta qué punto es capaz de conocer[150]. O la caracterización que se hace en la misma *Enciclopedia* de la filosofía crítica en términos que recuerdan poderosamente las expresiones utilizadas en la Introducción de la *Fenomenología*, cuando se le atribuye como uno de sus puntos de vista capitales la tesis de que antes de proceder al conocimiento de Dios, a la esencia de las cosas, etc., se precisa indagar la propia facultad de conocer, para determinar si es capaz de realizar aquella tarea: «aprender a conocer el instrumento antes de emprender la labor que por su medio ha de llevarse a cabo» [151].

Pero que a los ojos de Hegel sea Kant, sobre todo, el responsable de esta «representación natural de la filosofía» no significa que sea el único. Y es que, al fin y a la postre, Hegel ve a Kant como el punto focal de la filosofía que le precede.

En efecto; en la *Vorbegriff* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* distingue Hegel cuatro actitudes del pensamiento

---

[149] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Hamburg, Felix Meiner, 1952. Hay traducción castellana, de la que nos serviremos, de Wenceslao Roces, México, FCE, 1973, pág. 51.

[150] *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner, 1959, parágrafo 41, Zusatz 1.

[151] *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner, 1959, parágrafo 10. Entre otras ediciones en castellano está la de E. Ovejero, en México, Porrúa, 1973, que tenemos en cuenta al citar.

hacia la objetividad: las propias de la Metafísica, del empirismo, de la filosofía crítica y del conocimiento inmediato. Pues bien, a pesar de que Hegel agrupa significativamente la actitud empirista y la de la filosofía crítica bajo una misma sección[152], lo relevante para nuestro propósito es que, como ha sido señalado alguna vez[153], Hegel presenta aquí una historia de la filosofía que gravita toda hacia la figura de Kant. La actitud metafísica es prekantiana; la empirista, protokantiana; la de quienes adoptan la del conocimiento inmediato, post-kantiana. Es decir, que a los ojos de Hegel Kant supone un punto decisivo en la historia de la filosofía moderna[154].

Así, aunque la «preocupación» *(«Besorgnis»,* dice Hegel) por el conocimiento, antes que por la cosa misma, pueda atribuirse especialmente a la filosofía crítica de Kant, llevan sin duda razón quienes han defendido que para Hegel sería característica común a la filosofía moderna en su integridad[155].

---

[152] Significativamente, porque el lector avisado ya puede ver en esta agrupación de la actitud empirista con la actitud crítica un signo del juicio hegeliano la filosofía kantiana: en última instancia Kant no habría ido más allá del empirismo. Sobre la ambivalente relación de Hegel con Kant. Cfr., por ejemplo, R. Garaudy, *Dios ha muerto*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973, parte II, Cap. 1.

[153] Cfr., por ejemplo, I. Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago-Londres, University Press, 1969, pág. 64.

[154] Por la *Ciencia de la Lógica* sabemos que Hegel veía en Kant nada menos que «el punto de partida de la filosofía alemana moderna». De ahí la calificación de ambivalente que antes empleamos para su relación con él. Cfr. *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Meiner, 1934. Hay edición castellana, de la que nos servimos, de A. y R. Mondolfo, en dos volúmenes, Buenos Aires, Hachette, 1956, cfr. nota a I.44.

[155] Es el caso del profesor J. M. Navarro Cordón, quien ha señalado que la actitud propedéutica que Hegel combate es común a «las tres filosofías inmediatamente anteriores a la *Fenomenología del Espíritu*: racionalismo, empirismo y criticismo», J. M. Navarro, «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en Varios, *En torno a Hegel*, Granada, Departamento de Filosofía, Universidad de Granada, 1974, pág. 260. Para justificar que la descripción hegeliana alcanzaría también a Descartes, y no sólo a Locke, a quien también se suele señalar junto con Kant como destinatario de la Introducción (cfr., por ejemplo, J. N. Finley, *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969, pág. 86.), el profesor Navarro aduce el siguiente significativo texto de las *Regulae...*: «para no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu y a fin de no trabajar en vano y al azar, antes de disponernos al conocimiento de las cosas en par-

Podemos ahora abundar en algo que ya señalamos en nuestra introducción: que la filosofía hegeliana supone una primera —y formidable— crisis de la teoría del conocimiento. Al no ser el planteamiento kantiano sino la culminación del camino epistemológico inaugurado por Descartes, la crítica a Kant es, en general, una crítica a aquel camino.

Si la metafísica moderna, a partir de Descartes, se ha configurado básicamente como teoría del conocimiento, ha debido asumir una concepción instrumental (o como medio, lo mismo da) del conocimiento como presupuesto de la tarea que ella misma se marca. Pero, para empezar, cabría preguntarse si semejante tarea es coherente.

Aunque no planteada esta cuestión en la Introducción de la *Fenomenología*, otros textos no dejan lugar para la duda de que la respuesta hegeliana a esta pregunta es rotundamente negativa. Recordemos que esa tarea crítica, que se ejemplifica paradigmáticamente en Kant pero que es común a la teoría del conocimiento desde Descartes, consiste, según se nos dijo en la *Enciclopedia*, «en aprender a conocer el instrumento antes de emprender la labor que por su medio ha de llevarse a cabo». Pues bien, en ese mismo parágrafo de esta obra razona Hegel que, a diferencia de otros instrumentos susceptibles de un examen y empleo diferente del trabajo al que están destinados, la indagación del conocimiento sólo puede llevarse a cabo... ¡conociendo! De modo que, concluye sarcásticamente, querer conocer antes de conocer es pretensión tan absurda como la de aquel Escolástico que deseaba nadar antes de arriesgarse en el agua[156].

A pesar de la sorna, la objeción hegeliana es tremendamente seria y no muy diferente de la que realizarán en el siglo XX otros autores con buena reputación entre los episte-

---

ticular, es preciso haber examinado cuidadosamente una vez en la vida qué conocimiento es capaz de adquirir la razón humana... en verdad nada puede ser más útil aquí que investigar qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende... en esta investigación se encierran los verdaderos instrumentos del saber y todo el método», A&T. X., 395-398.

[156] Cfr. *Enciclopedia...,* #10.

mólogos[157]. Lo que Hegel viene a apuntar es que no puede haber un principio libre de todo presupuesto. De nuevo, la objeción que ya vimos cuando, a propósito de Descartes, nos hicimos eco de las críticas gadamerianas. Y por cierto que también en el caso de Hegel la crítica al proyecto de la teoría del conocimiento viene ligada a una crítica al ideal práctico que le corresponde; pues aunque ajustarse a la propia convicción —nos advierte el autor de la *Fenomenología del espíritu*— es preferible a rendirse a la autoridad, ello no significa por sí mismo ni que cambie el contenido de lo asumido, ni que se esté más cerca de la verdad en un caso que en otro[158]. Crítica, en definitiva, a la moralidad kantiana en la que vendría a culminar el proyecto epistemológico, y reivindicación, en su lugar, de la eticidad.

Si no hay posible principio libre de presupuestos, el proyecto crítico debe tener necesariamente los suyos propios. Hegel los enumera en rápida sucesión: dar por supuesta la representación del conocimiento como un instrumento o un *medium,* la diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento y, sobre todo, presuponer que el absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro como algo dotado de consistencia propia, real, al margen de su relación con lo absoluto[159].

Estos tres presupuestos no son, en definitiva, más que una explicitación de la concepción representacional del conoci-

---

[157] Si Hegel nos dice que no podemos pretender nadar sin echarnos al agua, Neurath, como veremos, nos advertirá que, en el caso del conocimiento, no podemos salirnos del agua para reparar el barco en el que navegamos.

[158] Cfr. *Fenomenología...,* pág. 54. J. Marrades ha comparado la posición cartesiana y la hegeliana a propósito de la autoridad en «Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel»; recogido en V. Sanfélix (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valecia, Pre-textos, 1997.

[159] Cfr. ídem, pág. 52. Al respecto de estos presupuestos de la actitud crítica cfr. el trabajo de Navarro Cordón anteriormente citado, pág. 264 y sigs. J. Habermas señala que los presupuestos de la teoría del conocimiento que son insostenibles desde una perspectiva hegeliana serían la aceptación de un concepto normativo de ciencia; la aceptación de un sujeto de conocimiento fijo y determinado; y la separación entre razón teórica y práctica. Cfr. *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982, pág. 21 y sigs.

miento. Ésta presupone un sujeto y un objeto existiendo en sí, independientemente el uno del otro, y al conocimiento como una relación externa, contingente, entre ambos.

Ahora bien, concedámosle, como creo que debemos hacer, todo esto a Hegel. Lo más que de ello se sigue es que el proyecto epistemológico no respondería al concepto que de él se han solido formar sus partidarios, como una empresa libre de todo presupuesto; pero ello no demuestra en absoluto que la concepción del conocimiento que ese proyecto asume sea incorrecta. De hecho, la concepción representacional del conocimiento parece conformarse bastante bien con el realismo propio del sentido común[160]. Dicho de otra forma, lo que con todo esto demostraría Hegel es que el planteamiento crítico es menos crítico y más dogmático de lo que él mismo supone, pero afirmar que una tesis, por ser defendida dogmáticamente, es errónea no deja de ser igualmente dogmático (y por lo tanto, según la hipótesis, igualmente errónea).

Por eso, lo decisivo contra la actitud crítica consustancial al moderno proyecto epistemológico pasa no por desenmascarar su carácter dogmático, sino por mostrar la contradicción que la concepción instrumental del conocimiento que necesariamente presupone implica; algo que, por cierto, Hegel no hace cabalmente en la Introducción de la *Fenomenología,* donde se dedica fundamentalmente a oponer a la concepción epistemológica del conocimiento la suya propia.

Y con todo, esa misma «Introducción» pronto nos da una pista acerca de cuál es, a los ojos de Hegel, esa contradicción que la tarea crítica, con su presupuesto acerca de la naturaleza instrumental del conocimiento, lleva escondida en su seno: la preocupación por el conocimiento antes que por la cosa

---

[160] Y ahora vemos otra intencionalidad que puede esconderse detrás de la calificación hegeliana de «eine natürliche Vorstellung» para la actitud crítica. La representación instrumental del conocimiento que la misma presupone sería «natural» no sólo en virtud del desarrollo de la filosofía moderna sino también por su respaldo en el sentido común. Coincidiría con su realismo ingenuo, con su propensión a entender la verdad como correspondencia del pensamiento con la realidad, etc.

misma se trueca, necesariamente, en el convencimiento de que entre la conciencia y lo que es en sí, entre el conocimiento y lo absoluto, se alza una barrera infranqueable[161].

Es decir, que la inconsistencia de la concepción representacional del conocimiento, asumida por el moderno proyecto epistemológico, es que indefectiblemente conduce al lodazal de la cosa en sí y del idealismo trascendental —subjetivo— kantiano[162]. No vamos a discutir si Hegel lleva razón en pensar esta consecuencia como necesaria[163]. Tampoco pretendemos exponer todos los detalles de la crítica hegeliana a este aspecto de la filosofía kantiana. Nos limitaremos a escoger alguno de sus puntos más sobresalientes.

La tesis kantiana, recordémoslo, es que sólo cabe conocimiento acerca de los fenómenos, no de las cosas como en sí son. Pues bien, a esto objeta Hegel que, puesto que este saber se sabe únicamente de apariencias, habría de admitir su carácter insatisfactorio, pues un conocimiento, como una percepción, no de las cosas sino de sus apariencias no es un conocimiento, ni una percepción, de lo verdadero sino de lo que no lo es. Pero, ¿cómo podría un conocimiento de lo no verdadero ser un conocimiento verdadero? [164].

---

[161] *Fenomenología...,* pág. 51. La traducción de Roces es en este punto confundente, pues vierte: «E incluso puede muy bien ocurrir que esta preocupación se trueque en el convencimiento, etc.» cuando el texto original dice: «Diese Besorgnis *muss* sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln...» (Énfasis nuestro). El «trueque» no es una posibilidad sino una necesidad.

[162] Dicho sea de paso, esta conclusión la habían establecido antes de Hegel, y aun antes de Kant, los filósofos escoceses del sentido común. Ellos hablaban de la teoría de las ideas como de un caballo de Troya que llevaba escondido en su interior el escepticismo más radical, que identificaban con el escepticismo humeano; cfr. T. Reid, *An Inquiry into the human Mind,* Londres, University of Chicago Press, 1970, pág. 87. A mi entender, aunque no voy a argumentar esto aquí, se equivocaban al interpretar el escepticismo humeano; escepticismo que es el primer intento serio, aunque inadecuado en su expresión, de criticar la teoría representacional del conocimiento prevaleciente desde Descartes.

[163] No todos los comentaristas estarían conformes con conceder este punto. W. Röd, por ejemplo, considera que sólo la concepción instrumental del conocimiento, pero no la concepción del mismo como un medio, acarrea la tesis de una cosa en sí incognoscible. Cfr. *La filosofía dialéctica moderna,* Pamplona, EUNSA, 1977, pág. 172.

[164] *Ciencia de la lógica,* I. 27.

En este punto debemos recordar la advertencia de Strawson: la teoría del idealismo trascendental —nos decía— no es simplemente que nosotros no podemos tener conocimiento de una realidad suprasensible, sino que la realidad es suprasensible y que nosotros no podemos tener conocimiento alguno de ella. Dicho de otra manera, la tesis kantiana es que sólo las cosas en sí mismas, no los fenómenos, son las cosas como verdaderamente son. Pero si ello es así, el conocimiento de los fenómenos es un conocimiento de las cosas como en verdad no son. ¿Un conocimiento?

Y no acaba aquí el asunto. La cosa en sí es para Kant absolutamente incognoscible... lo que no le impide hablar de ella. De modo que algún concepto de ella sí que debemos tener, tanto él que nos habla de ella como nosotros que le entendemos. Si añadimos a ello que Kant no sólo habla de la cosa en sí sino que además afirma a propósito de la misma ciertas tesis positivas: por ejemplo, que existe, y que es la causa de nuestras sensaciones; la tesis de su incognoscibilidad absoluta empieza a deslizarse por el terreno de la ininteligibilidad. Parece que habría que conceder, cuando menos, que la cosa en sí no es después de todo absolutamente incognoscible[165]; a lo sumo sólo parcialmente. Sin embargo, la crítica de Hegel no va por estos derroteros. No pretende defender la tesis de que la cosa en sí es parcialmente cognoscible sino... ¡que es perfecta y muy fácilmente cognoscible!

En efecto, de la cosa en sí, acabamos de decirlo, tenemos un concepto. ¿Cuál es este concepto? ¿Cómo lo obtenemos? Hegel responde en el parágrafo 44 de la *Enciclopedia...*: abstrayendo del objeto todo lo que éste es para la conciencia. Es

---

[165] Podemos considerar éste como un problema no sólo para la teoría kantiana de la cosa en sí sino para cualquier filosofía que pretende fijar límites. Si queremos delimitar lo que es pensable habremos de pensar lo impensable; si queremos delimitar lo cognoscible deberemos conocer lo incognoscible; si queremos delimitar lo decible, deberemos decir lo indecible. El primer Wittgenstein, a quien cabría ver como un kantiano lúcidamente coherente, fue consciente de ello y lo asumió explícitamente. Cfr. *Tractatus Logico-Philosophicus*, prólogo y págs. 6, 54.

decir: mediante la negación de todas las determinaciones, de todos los contenidos que puedan presentarse a la conciencia. Lo que queda es una pura abstracción, un vacío absoluto determinado sólo como un más allá de la representación, de la sensibilidad, del pensamiento determinado, un «*caput mortuum*» —dirá Hegel— cuya única propiedad es la vacua identidad consigo mismo y que, no obstante, está claro que es el producto del pensamiento, el resultado de la abstracción efectuada por un yo vacío que convierte a esa vacua identidad en su propio objeto[166].

Pero si éste es el concepto de la cosa en sí, entonces lejos de ser incognoscible es inmediatamente cognoscible, pues nada más fácil de comprender que el principio puramente formal de la identidad. Dado que la determinación negativa, que corresponde a la identidad abstracta de la cosa en sí, también forma parte del repertorio de las categorías kantianas, hay que conceder el asombro hegeliano por la repetición insistente de la tesis de su incognoscibilidad. Más bien, por el contrario, nada habría más fácil de conocer que ella[167].

No se detiene aquí el deslizamiento en la ininteligibilidad del idealismo trascendental kantiano. ¿Qué ocurre cuando lo

---

[166] Cfr. *Enciclopedia...,* #44. Antes había escrito ya Hegel: «Kant se sirvió de una expresión inapropiada cuando dijo el *yo* acompaña a todas nuestras representaciones, a todas nuestras sensaciones y a todos nuestros deseos... lo que hay que considerar es algo puro en relación simple consigo mismo, el yo en el que se hace abstracción de toda representación, de toda sensación, de todo estado particular resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc.»; *Enciclopedia...,* #20. Podemos ahora juzgar con más fundamento la lectura de Kant como un precursor de la superación del paradigma epistemológico que inaugura Descartes. Sobre todo si tenemos en cuenta que para Taylor este paradigma conllevaba el compromiso con una concepción desvinculada del sujeto. Considerando todo esto habrá que atribuir la lectura tayloriana de Kant a ese raro privilegio de que goza el filósofo de Königsberg, probablemente en mayor medida que la mayoría de los filósofos, de ser leído para ser salvado. Lo cierto es que el yo kantiano está tan absolutamente desvinculado como el yo cartesiano (en realidad, más), y su temporalidad y espacialidad (cuyo reconocimiento supone, como ya admitimos, un progreso importantísimo respecto a la posición cartesiana) sigue siendo una temporalidad y una espacialidad abstracta.

[167] Cfr. *Enciclopedia...,* #44.

aplicamos al entendimiento mismo? ¿Qué consecuencias tiene esta aplicación para el *status* de la misma crítica trascendental? Si el entendimiento es cognoscible merced a la aplicación de las categorías, entonces el saber reflexivo no lo alcanza como en sí mismo es. Y si el saber reflexivo lo conoce cual verdaderamente es, entonces no es verdad que las cosas en sí sean necesariamente incognoscibles[168].

La crítica hegeliana al idealismo subjetivo kantiano y, por ende, al proyecto epistemológico inaugurado por Descartes, del que aquél es visto por Hegel como inevitable desembocadura, no es baladí. La suposición de que las verdaderas cosas, las cosas en sí, resultan incognoscibles, y que sólo accedemos a los fenómenos, parece una idea condenada a la ininteligibilidad. Y el discurso sobre los límites parece tener un *status* comprometido. Quizás por ello la revitalización del proyecto cartesiano que ahora vamos a pasar a estudiar, si no niega todo sentido a la cuestión de los limites del conocimiento, sencillamente no insiste en ella y, sobre todo, niega que se pueda contraponer las cosas a los fenómenos, a lo dado, a lo positivo. Nos referimos, claro está, al positivismo.

3. EL SUEÑO POSITIVISTA

3.1. CONSTRUCCIÓN Y VERIFICACIÓN

Kant, lo vimos, pretendía apoyar su crítica trascendental del conocimiento en un *factum*: la existencia de conocimientos racionales en los ámbitos de la lógica, de la ciencia natural y de la matemática. Apenas cien años después el *factum* del desarrollo espectacular de la ciencia natural, de las matemáticas e incluso de la lógica hacía que su filosofía trascendental apareciera como el resultado de un arbitrario método apriorístico; un resultado patético del espíritu absolutista[169].

---

[168] Cfr. *Ciencia de la Lógica,* I, #27.

[169] En el contexto de su crítica al método apriorístico dice, al respecto de Kant, Peirce: «La gran jactancia de Kant es que él examina críticamente nues-

Este desarrollo espectacular de las ciencias no dejaba a Hegel en mucho mejor lugar. Como señaló Habermas al explicar el surgimiento del positivismo, el mero progreso científico, producido autónomamente, venía a desacreditar la primacía que Hegel había concedido a la razón sobre el entendimiento, a la filosofía, entendida como ciencia universal, sobre las ciencias positivas[170].

---

tras inclinaciones naturales hacia ciertas opiniones... procede a razonar como sigue: Las proposiciones geométricas se afirma que son universalmente verdaderas. De aquí que no sean dadas por la experiencia. En consecuencia, han de ser debidas a una necesidad interna de la naturaleza del hombre, por la que éste lo ve todo en el espacio. Ergo, la suma de los ángulos de un triángulo será igual a dos rectos para todos los objetos de nuestra visión. Justamente eso, y nada más, es la línea de pensamiento de Kant. Pero la corrupción de la razón en los seminarios ha llegado hasta el punto de considerarse que tal jerigonza es una argumentación admirable... Esto es simplemente aceptar, sin dudar, una creencia tan pronto como se comprueba que complace grandemente a mucha gente.» «The fixation of belief» (1877). Hay edición castellana, por la que se cita, en Aguilar, Buenos Aires, 1971, pág. 44n. No menos duro con Kant era Dewey: «... la filosofía de Kant sirvió para suministrar una justificación intelectual, una "racionalización" de la subordinación del individuo a unos universales "principios", leyes, fijos y confeccionados. Considerábase como sinónimos a la razón y a la ley. Y de la misma manera que la razón se introducía en la experiencia desde fuera y desde encima, también la ley había nacido de una autoridad exterior y superior. Lo que al absolutismo corresponde en la práctica es la rigidez, el envaramiento, la inflexibilidad de carácter, Kant... fomentó el espíritu del absolutismo al enseñar que determinados conceptos, precisamente los más importantes, son *a priori*. J. Dewey, *The reconstruction in Philosophy* (1920). Hay versión castellana, por la que se cita, Barcelona, Planeta, 1993, pág. 120. Sobre la relación del pragmatismo con Kant, cfr. por ejemplo, A. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996, págs. 54-56; también, R. Del Castillo, *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995, págs. 191 y sigs.

[170] Cfr. J. Habermas, *Conocimiento e Interés*, pág. 32. En realidad el desarrollo de la ciencia fue algo más que independiente de la especulación hegeliana. Fue contrario a la especulación hegeliana. Piénsese, por ejemplo, en la demostración conceptual hegeliana del carácter fijo de las especies biológicas. K. Popper, con su característica mordacidad, escribía: «Hegel logró hacer los milagros más fabulosos. Maestro de la lógica, era para él un juego de niños extraer mediante sus poderosos métodos dialécticos, palpables conejitos físicos de sus galeras puramente metafísicas. De este modo, partiendo del *Timeo* de Platón y su misticismo del número, Hegel logró "probar" mediante métodos puramente filosóficos (ciento catorce años después de los *Principia* de Newton) que los planetas se movían de acuerdo con las leyes de Kepler. Llegó a elaborar,

Bertrand Russell no fue, ciertamente, un positivista en sentido estricto[171], pero su reacción ante el panorama epistemológico de finales del anterior siglo tiene muchos de los ingredientes que caracterizan al positivismo: su confianza en la ciencia, su rígida separación de hechos y valores, su deseo de atenerse a lo dado... Si a ello le sumamos su decisiva influencia sobre una de las escuelas positivistas más importantes del siglo XX —me refiero al positivismo lógico—, así como que su posición filosófica ejemplifica a la perfección esa vuelta al cartesianismo con la lección hegeliana bien aprendida[172], estará de más justificar adicionalmente que aquí nos ocupemos de él[173].

---

incluso, la deducción de la posición real de los planetas, demostrando de este modo que no podía haber ningún planeta entre Marte y Júpiter (desgraciadamente, no se enteró a tiempo de que el tal planeta había sido descubierto unos pocos meses antes)... Que este método filosófico asombrosamente poderoso haya podido tomarse en serio, sólo puede explicarse parcialmente por el atraso de las ciencias naturales alemanas en aquella época», *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Orbis, 1985, vol. II, pág. 221.

[171] «... la escuela... de los positivistas lógicos tuvo mi general simpatía, aunque estuve en desacuerdo con algunas de sus doctrinas más distintivas», confiesa Russell en su trabajo «Análisis filosófico», recogido en *My Philosophical Development*, Londres, Allen & Unwin, 1959. Hay edición castellana, por la que se cita, Madrid, Alianza, 1976, pág. 227. ¿Cuáles eran esas doctrinas más distintivas del positivismo lógico que Russell no aceptaba? No nos equivocaremos demasiado, creo, si pensamos en la animosidad del positivismo con la metafísica y su teoría verificacionista del significado.

[172] No debe olvidarse que el hegelianismo de Bradley o MacTaggart suministraron el horizonte de formación de los padres británicos de la filosofía analítica; muchos de cuyos escritos, sobre todo de la primera época, deben interpretarse como una reacción contra este hegelianismo altamente sofisticado desde un punto de vista lógico. Para hacerse una idea panorámica de ese horizonte, cfr. J. Passmore, *100 Years of Philosophy*, Londres, Duckworth, 1966. (Hay edición castellana en Alianza, Madrid, 1981). Sobre cómo, por ejemplo, Russell reacciona contra el monismo de Bradley Cfr. el primer capítulo del todavía interesante libro de T. Moro Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.

[173] Tratar de Russell resulta tarea harto complicada fundamentalmente por dos razones: la pluridireccionalidad de su pensamiento; y la evolución de sus planteamientos (ya en fecha tan temprana como 1924, escribía Broad con ironía muy británica: «Como todos sabemos, el señor Russell elabora un sistema filosófico diferente de tanto en tanto», *Contemporary British Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, pág. 79). Para no embarrancar en ninguna de estas dos dificultades nos ceñiremos a una de sus primeras, aunque considerada por

Para Russell, lo que la tradición llama filosofía es el producto de un maridaje de dos tendencias o pulsiones diferentes del espíritu humano: por una parte, una tendencia o pulsión mística, que cristaliza de la manera más pura en la ética o en la religión; y de otra la tendencia o pulsión lógica, cuyo resultado más significativo es la ciencia[174]. Así, pues, de misticismo y lógica nació en el pasado la filosofía. Pero esto fue en el pasado, porque para Russell por más que los motivos ético-religiosos tengan una profunda significación humana deben dejarse de lado en la filosofía. A su entender, quienes estuvieran deseosos de descubrir la verdad filosófica debían inspirarse en la ciencia, no ya en la ética o en la religión[175].

---

muchos de sus más interesantes, posiciones: su filosofía del atomismo lógico; y más concretamente, a los aspectos epistemológicos de la misma. Quizás los textos fundamentales de esta etapa del pensamiento de Russell sean su ciclo de conferencias: «Philosophy of Logical Atomism» (1918) y el ensayo «Logical Atomism» (1924); ambos recopilados en *Logic and Knowledge*, Londres, Allen & Unwin, 1956. (Hay edición castellana, por la que citaremos, Madrid, Taurus, 1966). No obstante, no nos limitaremos estrictamente a estas dos obras.

[174] Cfr. por ejemplo, «Mysticism and Logic» o «On Scientific Method in Philosophy». Ambos recopilados en *Mysticism and Logic*, Londres, Allen & Unwin, 1918. Hay edición castellana, que tendremos en cuenta al citar, de J. Rovira en Paidós, Buenos Aires, 1967. Sobre la concepción russelliana de la filosofía puede consultarse con provecho el trabajo de W. Bloch, «El concepto de la filosofía en Russell», en R. Schoenman (ed.), *Homenaje a Bertrand Russell*, Barcelona, Oikos-Tau, 1968, págs. 199 y sigs.; y el capítulo de D. J. O'Connor dedicado a Russell en el VII volumen de la *Historia crítica de la filosofía occidental,* de la que él mismo es editor, Barcelona, Paidós, 1983, especialmente págs. 50 y sigs.

[175] Cfr. «Método científico en filosofía», en *Misticismo y Lógica,* pág. 117. Junto con la motivación ético-religiosa, Russell parece recomendar que se abandonen también los problemas que les resultan consustanciales: «La adopción del método científico nos obliga, si no me equivoco, a abandonar la esperanza de resolver muchos de los más ambiciosos y humanamente interesantes problemas de la filosofía tradicional», ídem, pág. 146. Aunque Russell considera que algunos de estos problemas podrían ser resueltos en el futuro por el desarrollo de alguna ciencia especial, considera que otros sencillamente escapan a la capacidad humana. El cientifismo de Russell es moderado. Un cientifista radical asumiría o bien una posición reduccionista —todos los antiguos problemas son resolubles por la ciencia— o bien eliminacionista —algunos de los antiguos problemas no son científicamente resolubles... porque no son problemas en absoluto—. Frente a uno y otro, Russell parece conceder que hay genuinos problemas irresolubles científicamente.

La filosofía, propone Russell, debe a partir de ahora guiarse por motivaciones estrictamente científicas[176]. Debe ser una filosofía científica. Pero ¿cómo podría serlo? ¿Cómo podrá la filosofía devenir científica? Una primera respuesta para estas preguntas podría ser la que asignara a la filosofía la tarea de ofrecer algo así como una «*Weltanschaung*» científica del mundo. La filosofía cumpliría su tarea —ayudarnos a la comprensión del mundo— ofreciéndonos una visión general de éste lograda sintetizando los resultados obtenidos por la ciencia. Pues bien, para Russell es ésta una respuesta errónea. La preocupación por los resultados momentáneamente logrados por el desarrollo de la ciencia, antes extravía que ilumina a la filosofía. No son los resultados de las ciencias especiales lo que debe transferirse a ésta[177].

Si lo que no hay que transferir son los resultados, no queda otra posibilidad sino que sea el método. Y en efecto, ésta es la propuesta russelliana: hay que construir una filosofía científica merced a la utilización del método científico. Método científico que para Russell coincide con el método analítico, hasta el punto de que, para él, oponerse al análisis equivalía, sin más, a oponerse al avance de las ciencias[178]. El físico analiza el movimiento en sus fuerzas componentes, el químico analiza la materia en sus elementos últimos... hasta el músico analiza la composición en notas y acordes. El filósofo, si aspira a utilizar el método científico, deberá pues practicar el análisis. Pero el análisis ¿de qué?

Enumerando las peculiaridades que distinguen el dominio de la filosofía del de las ciencias especiales expone Russell las

---

[176] Precisamente en el abandono de la inspiración científica por parte del segundo Wittgenstein ve Russell uno de los aspectos más aborrecibles de su filosofía, para la que propone el rótulo de «la escuela de "la filosofía sin lágrimas"... porque hace la filosofía mucho más fácil de lo que hasta ahora había sido» «Lógica y ontología» en *La evolución...,* pág. 2. Desde coordenadas russellianas, E. Gellner profundizó la crítica a la concepción de la filosofía del segundo Wittgenstein. Cfr. E. Gellner, *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962, y *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis, 2002. Respectivamente, su primer y último libro.

[177] Cfr. «Método científico...», pág. 118.

dos características que, a su entender, deben reunir las proposiciones filosóficas: ser generales, lo que quiere decir para él no tratar de cosas que tengan una peculiar localización ni espacial ni temporal, y ser *a priori*, es decir que no puedan ser ni probadas ni refutadas por la evidencia empírica. De este modo, la filosofía nada tendría que ver con hechos especiales o accidentales, sus afirmaciones habrían de ser igualmente verdaderas independientemente de cuál fuera la constitución del mundo real[179].

---

[178] Cfr. «Análisis filosófico», en *La evolución...,* págs. 240-241.

[179] Cfr. «Método científico», en *Misticismo y lógica*, págs. 131-132. Hay aquí, por cierto, una contradicción —o cuando menos una fortísima tensión— en el pensamiento de Russell, ya que en otras ocasiones considera que no puede hacerse útilmente una separación entre filosofía y ciencias empíricas, y ello a pesar de que estas ciencias son inductivas y, por lo tanto, puesto que para Russell el desafío humeano a la inducción es insuperable, *a posteriori;* incapaces de estricta universalidad y validez absoluta. Cfr., por ejemplo, «Análisis filósofico», en *La evolución...,* pág. 242, o *The Scientific Outlook*, Londres, Allen & Unwin, 1931. Hay edición castellana, a la que remitimos, en Ariel, Barcelona, 1969, pág. 57. Por cierto que vale la pena citar lo que Russell dice a propósito del desafío humeano para hacerse idea de su peculiar estilo: «Hume hace cerca de doscientos años arrojó dudas sobre la inducción como, en realidad, sobre otras muchas cosas. Los filósofos se indignaron e inventaron refutaciones contra Hume, que fueron aceptadas a causa de su extrema oscuridad. Durante mucho tiempo los filósofos procuraron ser ininteligibles, pues de otro modo todo el mundo se hubiera apercibido de su fracaso al contestar a Hume...» *La perspectiva científica*, pág. 64. Mirando las fechas de las obras citadas podría pensarse que más que tensión o contradicción, en el pensamiento de Russell hay evolución: desde una consideración *a apriorística* de la filosofía a una concepción empírica de la misma; pero no es así. Ya en sus conferencias sobre «La filosofía del atomismo lógico» —recordemos, una obra de 1918, el mismo año en que apareció *Misticismo y Lógica*, en donde defendía la concepción *a priorista* de la filosofía— había dicho: «Filosofía es aquella parte de la ciencia en la que, de momento, se opta por opinar, pero sin alcanzar auténtico conocimiento... su encanto reside en la libertad especulativa, en la posibilidad de moverse en el terreno de las hipótesis... Así como hay familias en América que, desde la época de los *Pilgrim Fathers* a nuestros días han emigrado siempre hacia el oeste, huyendo a las regiones apartadas por no ser de su agrado la civilización, de la misma manera posee el filósofo un ánimo aventurero y gusta de habitar allí donde haya cosas inciertas todavía», *Lógica y conocimiento*, pág. 394. Russell tiene claro que la filosofía debe inspirarse en la ciencia, pero parece oscilar sobre si debe tomar como modelo a las ciencias formales apriorísticas (aunque, debido a su platonismo, él no las consideraría analíticas) o a las ciencias empíricas (¿quizá a ambas, según de qué área de la filosofía estemos hablando?) Sea como fuere, los positivistas lógicos, gracias a la referencia del Wittgenstein del *Tractatus*, tendrán bastante más claridad que Russell sobre estas cuestiones metafilosóficas.

Frente al análisis de las ciencias particulares, que concluye siempre en proposiciones a lo sumo de una generalidad limitada y, desde luego, en proposiciones *a posteriori*, siempre revisables, la filosofía deberá concluir su análisis con proposiciones de una máxima generalidad y establecidas *a priori*, o sea de carácter necesario. Según Russell, las únicas proposiciones que reúnen estas dos características son las proposiciones de la matemática pura[180] y las proposiciones de la lógica, a las que Russell considera que aquéllas son reducibles. Luego la filosofía debe ser análisis lógico. La filosofía se torna indistinguible de la lógica[181].

Análisis lógico[182]. La expresión sugiere algo así como un proceso de formalización, de sustitución de todo tipo de constantes por variables, hasta alcanzar la forma lógica de la proposición sobre la que opera el cálculo lógico. La filosofía, como análisis lógico, aspiraría entonces a convertirse en una teoría de las formas lógicas y de sus relaciones. Pero el gran descubrimiento de Russell —como dirá Wittgenstein en el *Tractatus*— es que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué coincidir con su forma lógica real.

---

[180] Russell, que por supuesto es bien consciente de que la proliferación de las geometrías no euclideanas echa por tierra la filosofía kantiana tanto de las matemáticas como de la física, distingue entre una matemática pura, que no depende para nada de la observación, y la aplicación de las matematicas a la física. En este caso, sólo la observación nos puede decir, por ejemplo, qué geometría es más adecuada para describir el espacio físico. Cfr., por ejemplo, *La perspectiva científica*, pág. 93, o *Human Knowledge*, Londres, Allen & Unwin, 1948. Hay edición castellana, a la que remitimos, Barcelona, Orbis, 1983, pág. 19. La reducibilidad de la matemática pura a la lógica —la tesis del logicismo— es claramente expuesta por Russell en su *The Principles of Mathematics*, Cambridge, University Press, 1903. Obra de la que hay edición castellana, a la que remitimos, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948. Cfr., por ejemplo, páginas 338 y 399, etc. Una clara exposición de la filosofía de la lógica (y por ende, de las matemáticas) de Russell se puede encontrar en el cap. 2 del libro de A. J. Ayer, *Russell,* Barcelona, Grijalbo, 1973.

[181] Cfr. «Método científico en filosofía», en *Misticismo y Lógica*, pág. 132.

[182] Para una sucinta pero correcta presentación de la concepción russelliana del análisis lógico, cfr. J. Ll. Blasco, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1973, págs. 23-32.

Russell hizo semejante descubrimiento al hilo de su consideración de las expresiones bautizadas por él como descripciones definidas; expresiones tales como «la actual reina de Inglaterra; el actual rey de Francia; el centro de masa del sistema solar en el primer instante del siglo xx; la revolución de la tierra en torno al sol; la revolución del sol en torno a la tierra; etcétera»[183]; expresiones que funcionalmente resultan a primera vista simples, en cuanto que su tarea no parece ser sino la de denotar un individuo (en el sentido lógico del término). Lo único es que, por lo que sabemos, no siempre es el caso que tal individuo exista. Por ejemplo, no existe ningún actual rey de Francia.

En una primera etapa de su pensamiento, cuando escribió *Los principios de la matemática*, Russell hubiera propuesto una solución meinongniana para este tipo de expresiones: las mismas denotarían una entidad real, aunque no existente. Pero aparte de que una solución semejante contravenía el principio de Occam —el famoso *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*— lo peor sería que entonces tales expresiones dejarían de respetar las leyes de la sintaxis lógica; más concretamente, el principio de tercio excluso[184].

La receta de Russell para tratar con este tipo de expresiones es que desenmascaremos su aparente forma lógica de término simple analizándolas como un conjunto de proposiciones que vienen a constituir su forma lógica real. «El actual rey de Francia» sería entonces equivalente a la conjunción: «Existe un individuo que es actual rey de Francia» y «Ningún otro individuo es actual rey de Francia»[185].

---

[183] «On Denoting», en *Logic and Knowledge*, pág. 62.

[184] En efecto, adoptar semejante solución nos obligaría a conceder que «El actual rey de Francia es calvo» y «El actual rey de Francia no es calvo», son ambas falsas; cfr. «Sobre la denotación», *Lógica y conocimiento*, pág. 62.

[185] Russell se distancia de este modo del análisis que propuso para este tipo de expresiones G. Frege; su solución sería posteriormente criticada por P. F. Strawson. A propósito de toda esta problemática, cfr. la primera parte de la selección de T. Moro Simpson, *Semántica filosófica: problemas y discusiones,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Pero lo importante es que la teoría de las descripciones definidas trasciende los límites del ámbito técnico de la lógica y desemboca inmediatamente en el campo de la epistemología. La única manera de asegurar que forma lógica aparente y forma lógica real de una expresión coinciden es estar absolutamente seguros de que tienen una referencia efectiva. O dicho con terminología más russelliana: forma lógica aparente y forma lógica real coincidirán sólo cuando nuestras expresiones se refieran a entidades que nos son conocidas directamente o por familiaridad[186].

El proyecto russelliano toma ahora un cariz inequívocamente cartesiano. Las premisas de una investigación analítica deberán parecer incontestables; siguiendo el método de la duda se tratará de retener tan sólo lo que resulte indubitable, seguro[187]. Hay que empezar por lo conocido de manera directa o por familiaridad —la palabra russelliana para referirse a nuestra vieja conocida: la intuición—. Pero ¿qué es lo así conocido?

Aunque en determinado momento Russell pensó cartesianamente que el yo era una entidad susceptible de ser así conocida, lo cierto es que su posición más madura es que las únicas entidades que se podían conocer de este modo eran los datos inmediatos de la experiencia[188] (a los que Russell llama, tomando prestada una terminología de Moore[189], *sense-data*),

---

[186] Russell contrapuso el conocimiento directo o por familiaridad y el conocimiento indirecto o por descripción. El primero, frente al segundo, se caracteriza por su indubitabilidad y la inmediatez psicológica. Cfr. *The Problems of Philosophy,* Londres, Home University Library, 1912. Hay edición castellana en Labor, 1975, cap. V, y «Knowledge by acquaintance and knowledge by description», en *Mysticism and Logic*. Hay edición castellana en *Conocimiento y causa*, Buenos Aires, Paidós, 1975.

[187] Cfr. «La filosofía del atomismo lógico», en *Lógica y conocimiento*, pág. 225.

[188] Compárese «Conocimiento por familiaridad y conocimiento por descripción», en *Conocimiento y causa*, pág. 83-86, y «La filosofía del atomismo lógico», en *Lógica y conocimiento*, pág. 379.

[189] Moore introdujo este término en las conferencias dadas entre 1910 y 1911, pero no publicadas hasta 1953, bajo el título *Some Main Problems of Philosophy*. Russell, quien tuvo acceso a estas conferencias, utilizó el término en *Los problemas de la filosofía*.

sus propiedades, sus relaciones y los hechos cuya configuración produce[190].

A pesar de que cuando se lee la expresión «dato sensorial» lo habitual es interpretar su referente como una entidad cuya existencia y propiedades dependen de la conciencia, lo cierto es que los introductores del término —Moore y Russell— empeñados en su particular cruzada contra el idealismo, entendían que aquello de lo que somos inmediatamente conscientes —a lo que Russell denominó «*sensibilia*» y Moore «sensibles»— era una entidad física que como tal podía existir desapercibida[191], y a la que sólo el entrar en la relación de familiaridad con una conciencia convertía en un efectivo dato sensorial o *sense-datum*[192]. Las principales diferencias de los datos sensoriales con los objetos físicos eran su carácter efímero[193] y lo que podríamos llamar su unidimensionalidad empírica: su

---

[190] El capítulo III del libro de D. Pears, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy,* Londres, Collins, 1967, contiene una buena exposición de la concepción russelliana de los datos sensoriales.

[191] «A mi parecer, el sentido común tiene razón al considerar que lo que vemos es físico y... está fuera del espíritu...» «Los elementos constitutivos de la materia», en *Misticismo y Lógica,* pág. 150 Buenos Aires, Paidós, 1967 (versión original de 1918) «...un vasto número de sensibles existen en cualquier momento que no están siendo experimentados en absoluto», G. E. Moore, «The Status of Sense-Data», *Philosophical Studies*, Londres, Routledge, 1922, pág. 182; originalmente publicado en 1913-1914.

[192] «Llamaré "sensibilia" a aquellos objetos que tienen la misma condición metafísica y física que los datos de los sentidos, sin que sean necesariamente datos para alguna mente. Así, la relación de un "sensible" con un dato de los sentidos es parecida a la que se da entre hombre y marido; un hombre se convierte en marido cuando contrae la relación de matrimonio, y de modo análogo, un "sensible" se convierte en dato de los sentidos cuando contrae la relación de "familiaridad"», «La Relación de los datos de los sentidos con la física», en *Conocimiento y Causa,* Buenos Aires, Paidós, 1975, pág. 13.

[193] «...más probablemente yerre el sentido común al suponer que lo que vemos continúa existiendo cuando ya no lo miramos», «Los elementos...», página 150. De esta manera se comprometía Russell con una ontología cinematográfica según la cual la realidad era un conjunto de efímeras entidades sucediéndose en la existencia sin solución de continuidad: «...lo que deseo sugerir es que en este aspecto el cine es un metafísico mejor que el sentido común, la física o la filosofía», ídem, pág. 151.

ser objetos para la vista, o para el tacto, o para el oído, etc; pero nunca para varios de estos sentidos a la vez[194].

Resulta instructivo comparar la posición de Russell con la de Locke; comparar los *sense-data* con las ideas de sensación. Unos y otras nos dan noticia de un existente objetivo, independiente de la conciencia, de modo que se resuelve de raíz el problema de la trascendencia de la conciencia que el punto de partida cartesiano, el *cogito*, incoaba. Pero a diferencia de las ideas, no hay *sense-data* adecuados e inadecuados. Todos son «materialmente verídicos». Es decir: se ha salido del ámbito del representacionismo, con lo que se cierra el camino que conducía hasta la cosa en sí. Y además no hay trascendencia temporal entre lo que se presenta y la presentación; pues los *sense-data* no son sino la conciencia de entidades efímeras. Pero ¿qué ocurre entonces con las entidades con las que se compromete la ciencia y el sentido común? ¿Qué pasa con los objetos físicos, las personas, etc.?

En el modelo en que el proyecto epistemológico tradicional desde Descartes se movía, la existencia de estas entidades debía ser inferida a partir de ciertas ideas o representaciones. Pues bien, Russell, fiel a la navaja de Occam, convierte en máxima suprema de su filosofía científica la sustitución por construcciones lógicas de las entidades inferidas[195].

O sea, se trata de eliminar supuestas entidades problemáticas, para las que no tenemos una evidencia suficientemente adecuada, tales como los objetos físicos, las personas, etc., en favor de clases —en sí mismas inexistentes ficciones lógicas[196]—

---

[194] «"Ver" y "oír", cuando así usados como nombres para una relación que podemos tener con los sensibles, no son nombres para diferentes relaciones, sino que meramente expresan el hecho de que, en un caso, la clase de sensible con el que tengo cierta clase de relación es una mancha de color, mientras que en el otro caso, la clase de sensible con el que tengo la misma clase de relación es un sonido», Moore, ob. cit., pág. 172.

[195] Cfr. «La relación de los datos de los sentidos con la física», *Conocimiento y causa,* pág. 21.

[196] Cfr. «La filosofía del atomismo lógico», *Lógica y conocimiento*, páginas 377 y 379.

de entidades no problemáticas: entidades conocidas por familiaridad. El proyecto de análisis es así un proyecto de construcción[197] que es, a la vez, una fundamentación de los conceptos científicos y ordinarios en el suelo supuestamente rocoso de los *sense-data*.

¿Es viable este proyecto de reconstrucción? ¿Tiene realmente las ventajas ontológicas y, lo que para nuestros intereses es más relevante, epistemológicas que promete? Las respuestas a estas preguntas han de ser por fuerza negativas.

No entraremos aquí en las dificultades que un punto de partida tan austero tendría para reconstruir conceptos fundamentales como, por ejemplo, el de espacio físico[198]. Ni tampoco, dado que no es nuestro tema, en el gran despilfarro ontológico que este constructivismo fenomenista supone —el más simple objeto equivaldría a una infinitud de *sensibilia*—. Nos atendremos a nuestro hilo conductor. ¿Tiene realmente ventajas este planteamiento a la hora de soslayar el problema de la doble trascendencia —el de la conciencia y el de la presencialidad— en el que encallaba el modelo representacionista?

Antes de responder esta cuestión nos permitiremos, sin embargo, notar que el constructivismo fenomenista russelliano —ni en realidad ningún otro fenomenismo— no consigue exorcizar la amenaza del escepticismo que también acechaba a

---

[197] El proyecto russelliano, la concepción constructivista del análisis, sería después desarrollada por R. Carnap en su *Der logische Aufbau der Welt,* Berlín, Welt-kreis Verlag, 1928. Para una exposición de los defectos del proyecto carnapiano, cfr. J. Ll. Blasco, *Significado y experiencia*, Barcelona, Península, 1984, págs. 134-148. También J. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism,* Londres, Kegan Paul, 1936 (hay versión castellana, Madrid, Aguilar, 1959), capítulo XI.

[198] Es en «La relación de los datos de los sentidos con la física» y en «Los elementos constitutivos últimos de la materia» donde Russell afronta este decisivo problema para cuya resolución afirma que es necesario ampliar las dimensiones del espacio desde las tres que ordinariamente se le conceden a seis —las tres del espacio privado más las tres del espacio de perspectivas con cuya coordinación se supone que se podrá construir el espacio físico—. De modo que, dejando al margen la dudosísima viabilidad de la construcción propuesta por Russell, podemos empezar a preguntarnos dónde está el ahorro ontológico y la mayor simplicidad epistemológica que se prometía.

los fundamentalismos representacionistas. En estos la duda tenía cabida porque se consideraba que el mundo objetivo era la causa, por principio inexperimentable, de nuestros estados representacionales —el famoso problema del velo de la percepción, al que ya aludimos cuando hablamos de Locke.

Ahora, ciertamente, este problema no se plantea porque los objetos del mundo son conjuntos de *sensibilia*... pero como ya hemos dejado deslizar un poco más arriba, conjuntos infinitos. De modo que siempre hay una infinita desproporción entre la evidencia de la que partimos —el restringido número de *sensibilia* efectivamente percibidos, convertidos en *sense-data*— y el juicio acerca de una entidad objetiva que podamos emitir en nuestras actividades cotidianas o científicas. Siempre cabría, pues, que todos los *sense-data* experimentados fueran alucinatorios y no formaran parte de ninguna de esas series que son los auténticos objetos físicos.

Pero vayamos directos a nuestro asunto. La comparación que hemos realizado entre Russell y Locke resultó ventajosa para el primero porque —entre otras razones— dijimos que no hay trascendencia temporal de los *sensibilia* —lo presentado— respecto a los *sense-data* —lo presente—. Pero ¿cómo se puede garantizar tal ajuste entre uno y otro? ¿Cuánto duran esas entidades efímeras que son los *sensibilia* (o los sensibles, en la terminología de Moore)?

Ni Moore ni Russell contestaron esta pregunta. Pero es fácil comprender el dilema al que se enfrentaban. O bien se estipula dogmáticamente que los *sensibilia* duran lo que nuestra conciencia de ellos; o bien se reconoce la posibilidad de que, por muy efímera que sea su existencia, ésta vaya más allá de los límites de nuestro apercibirnos de la misma. En el primer caso los *sensibilia* pierden su independencia de la conciencia —pues es ésta la que determina los límites temporales de su existencia—; con lo que no se ha resuelto el problema de trascender el ámbito de ésta. En el segundo, incluso en el caso de esas entidades efímeras que son los *sensibilia*, nuestra certeza presente no tiene por qué ajustarse a la duración de lo que en ella se presente. Por más que queramos referir nuestra cer-

teza a la existencia de *sensibilia*, seguimos con el problema de cómo trascender la puntualidad de nuestra certeza de su existencia. La versión russelliana, fenomenista y constructivista, del fundamentalismo cartesiano no resuelve los problemas que a aquél se le planteaban.

Pero el análisis lógico todavía admite otra concreción del proyecto cartesiano; concreción que ya no pivota tanto sobre la noción de construcción cuanto sobre la de verificación. Será la opción mayoritaria entre los positivistas lógicos[199]

Hablábamos antes de las tensiones —por no decir contradicciones— de las tesis metafilosóficas de Russell. Mucho más claras y consecuentes son las del primer Wittgenstein, en quien se inspirarán los positivistas lógicos[200].

Ya en sus *Notas sobre Lógica*[201] había afirmado que la filosofía constaba de lógica y metafísica, y que la primera era su base; añadiendo que la teoría del conocimiento no era sino la

---

[199] Aparte de los libros de J. Weinberg y J. L. Blasco ya mencionados, se disponen en castellano de otras buenas presentaciones y discusiones de los planteamientos del positivismo lógico. Sin ningún afán de exhaustividad mencionamos aquí los libros de M. Porta, *El positivismo lógico*, Barcelona, Montesinos, 1983; V. Kraft, *El círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966. M. Da Ponte, *La unidad del saber en el neopositivismo*, Madrid, G.del Toro, 1969; o los capítulos dedicados a su versión lógica de las presentaciones generales del positivismo de libros como el de L. Kolakowski, *La filosofía positivista,* Madrid, Cátedra, 1979, cap. VIII; o el ya mencionado de E. Moya, *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea,* Murcia, Universidad de Murcia, 1997, págs. 79-132. Muchas de las más significativas aportaciones de los positivistas lógicos están recopiladas en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965; quien hace una sucinta historia del Círculo de Viena en el libro de G. Ryle (ed.), *La revolución en filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958. Otra presentación compendiada de las tesis fundamentales de los neopositivistas, realizada por uno de ellos, es la de H. Feigl, «Origen y espíritu del positivismo lógico», en *El legado del positivismo lógico*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1981.

[200] Sobre esta relación cfr., por ejemplo, S. Toulmin, «Del análisis lógico a la historia conceptual», en *El legado...* Las conversaciones de Wittgenstein con algunos de los miembros del Círculo de Viena fueron editadas por F. Waissman, bajo el título de *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena,* México, FCE, 1973.

[201] La primera edición al castellano de esta obra fue la de A. García y de J. Ll. Blasco en *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus*, Valencia, Teorema, 1972; cfr. pág. 9.

filosofía de la psicología[202]. Pero a pesar de repetir esta última afirmación en el *Tractatus*[203], hay en esta obra otra concepción de la teoría del conocimiento: como lógica aplicada[204].

Wittgenstein asume en el *Tractatus* un supuesto claro acerca de la estructura de todo posible lenguaje: tendrá la estructura del cálculo proposicional. Ello significa que en todo lenguaje habrá proposiciones moleculares y proposiciones elementales. En la línea de los planteamientos trascendentales, pero buscando librarse de todo psicologismo, Wittgenstein no se preocupó en el *Tractatus* por ningún lenguaje particular, su propósito era reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de cualquier posible lenguaje, las condiciones de posibilidad de la misma lógica (que es lo que de común tienen todos los posibles lenguajes). Ésta era una tarea puramente *a priori* que concluía con la elaboración de una metafísica en la línea kantiano-schopenhaueriana que no viene al caso comentar aquí.

Pero asumida la concepción extensional del lenguaje quedaba abierta otra tarea filosófica: dado un lenguaje cualquiera, descubrir cuáles son las efectivas proposiciones elementales que en él se dan. Es decir: aplicar la lógica. Aplicación de la lógica, que ahora pasaba a considerarse como cometido propio de la teoría del conocimiento.

Precisamente ésta es la concepción de la teoría del conocimiento que asumió el positivismo lógico. La descomposición de las proposiciones moleculares en proposiciones elementales, la descomposición de los conceptos complejos (que como la

---

[202] Habiéndome ocupado ya en otras ocasiones de la concepción wittgensteiniana de la filosofía se me dispensará aquí que no abunde en el tema. Remito a mis trabajos: «El proyecto filosófico del primer Wittgenstein», *Cuadernos de Filosofía y ciencia*, núms. 9/10, Valencia, 1986; *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel, 1989, y «Los límites de la lógica», en V. Sanfélix (ed.), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pre-Textos, 1993.

[203] *Tractatus Logico-Philosophicus,* 4.1121. De las dos ediciones castellanas de esta obra seguimos la de I. Reguera y J. Muñoz, Madrid, Alianza, 1987.

[204] A propósito de la concepción que el primer Wittgenstein tuvo de la teoría del conocimiento, cfr. J. Ll. Blasco, «La teoría del conocimiento en el Tractatus», en *Acerca de Wittgenstein*.

teoría russelliana de las descripciones definidas había enseñado no eran sino abreviaturas de proposiciones conjuntadas) en conceptos simples.

De este modo, para Carnap la lógica, que él dividía en pura, o formal, y en aplicada, o teoría del conocimiento, se constituía en el método científico del filosofar, método que consistía en la descomposición de las proposiciones en conceptos, y en la reducción de estos a conceptos y proposiciones más fundamentales[205].

La filosofía era entonces científica tanto por su método —la aplicación de una disciplina científica cual es la lógica matemática— cuanto por su objeto, ya que el análisis tomaba como objeto a las teorías científicas. Con lo que estamos en el paroxismo de la identificación de la teoría del conocimiento con la filosofía de la ciencia.

Esta concepción de la filosofía, aunque significaba no otorgarle sino un papel subsidiario con respecto a la ciencia, no tenía por qué implicar una minusvaloración de su importancia. La ciencia aportaba a la filosofía el material con el que ésta debía trabajar, proposiciones y conceptos, pero su trabajo de clarificación de ninguna manera resultaba baladí.

Schlick, por ejemplo, pensaba que todo progreso decisivo en ciencia era, en realidad, un progreso filosófico, un progreso producido merced al esclarecimiento conceptual, al esclarecimiento del sentido de ciertas proposiciones fundamentales.

---

[205] Cfr. R. Carnap, «Die alte und die neue Logik», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 139. Sobre la adopción por parte de los neopositivistas de lo que ellos creían ser la concepción de la filosofía defendida por el primer Wittgenstein, cfr. también «The Future of Philosophy», en M. Schlick, *Philosophical Papers*, Dordrecht, Reidel, 1979, vol. II, pág. 172. Los neopositivistas obviaban, sin embargo, toda la dimensión trascendental del planteamiento wittgensteiniano, su kantismo consecuente —y por ello mismo asumidamente paradójico—. De ahí que considerasen la cuestión de los límites como una seudo-cuestión que debía ser eliminada. Cfr. M. Schlick, «El viraje de la filosofía», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 61; también A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londres, V. Gollancz, 1967 (edición castellana en Martínez Roca, Barcelona, 1971, págs. 38 y sigs.). Se quedaban con *Tractatus,* 4.112 y 6.53, pero obviaban 6.54.

De modo que, en su opinión, sólo quien estuviera bien dotado para la actividad filosófica, podía ser un gran investigador en ciencia[206].

Las proposiciones atómicas que el análisis persigue tendrían una doble función: por una parte dotar de significado a las proposiciones moleculares y a los conceptos «teóricos» que en ellas figuran. Por la otra, al ser el *locus* en el que la teoría, a través de la experiencia sensorial, entra en contacto con el mundo, servir para verificar o corroborar aquellas teorías.

En realidad ambos aspectos no estaban desligados para los neopositivistas porque, como bien se sabe, inspirándose una vez más en Wittgenstein, adoptaron una teoría verificacionista del significado[207]. Sin embargo, nosotros vamos a obviar todo el aspecto semántico del asunto[208] y vamos a concentrarnos en el aspecto epistemológico del mismo, de nuevo sin afán de exhaustividad[209], concentrándonos en los puntos que reite-

---

[206] Cfr. M. Schlick, «Die Wende der Philosophie», en Ayer (ed.), ob. cit., págs. 63-64.

[207] «El significado de una proposición es el método de su verificación» es el lema que condensa esta teoría del significado que será utilizada como arma arrojadiza contra la metafísica, cuyas proposiciones carecerían de significado descriptivo (otra cosa sería el expresivo o emotivo) por resultar inverificables. En las observaciones añadidas en 1957 a su artículo «La antigua y la nueva lógica», atribuye Carnap su origen a Wittgenstein. Cfr. Ayer (ed.), ob. cit., págs. 151-152. Lo cierto es que esta teoría del significado es ajena al *Tractatus*, de modo que si Wittgenstein fue el primero en formularla no lo hizo en esa obra. No obstante, la primera constancia escrita del lema parece que se debe a F. Waismann (en «Logische Analyse der Wahrscheinlichkeitsbegriffs», *Erkenntnis*, vol. I, 1930-1931), uno de los positivistas más directamente influenciados por Wittgenstein, de modo que muy probablemente la genealogía establecida por Carnap sea correcta.

[208] No vamos pues a repetir aquí la endeblez de la teoría verificacionista del significado, ni las dificultades para justificar el principio de verificación como instrumento de superación de la metafísica. En varios de los trabajos que anteriormente citamos se encontrarán buenos tratamientos de estos asuntos. También N. Sánchez Durá, en su ya aludida *Memoria* de oposición, dedica unas páginas extremadamente claras a criticar la teoría verificacionista del significado.

[209] No vamos a considerar, por ejemplo, la crítica lógica a la que Popper sometió las tesis verificacionistas de sus colegas vieneses en la *Logik der Forschung*, Viena, Springer, 1934. Ya se sabe: optar por el modelo de verifica-

radamente han ido apareciendo en nuestra exposición: la trascendencia de la conciencia y la puntualidad de la certeza.

Lo primero que hay que decir es que también en su versión verificacionista el análisis lógico supone una vuelta al fundamentalismo cartesiano. Schlick, por ejemplo, no dudaba en calificar de «esfuerzo laudable y legítimo» el intento de Descartes de buscar una base inconmovible, fuera de toda duda posible, para nuestro conocimiento[210]. Lo único es que el cartesianismo de los positivistas lógicos, como el de Russell, iba a tener un sesgo empirista. Se trataba de transitar el camino cartesiano pero evitando la caída en un *cogito ergo sum* que ahora se consideraba absurdo, para lo cual se proponía la aclaración del sentido y el papel de las proposiciones que expresan lo inmediatamente observado[211].

Es decir, que las proposiciones atómicas o elementales pasaban a ser el fundamento del conocimiento. Y estas proposiciones describían «lo inmediatamente observado» (lo conocido directamente, aquello con lo que estamos familiarizados, lo intuido...). Pero ¿qué es «lo inmediatamente observado»? Y, por otra parte, ¿qué estructura tienen esas proposiciones?

La primera pregunta no tiene una respuesta unívoca por parte de los positivistas. Entre 1932 y 1934, de hecho, se desató una viva polémica entre algunos de los miembros más destacados del círculo de Viena[212] a propósito de la cuestión. Las dos opciones en liza eran, por una parte, la del fenomenismo —defendido fundamentalmente por Schlick y también por Ayer— y por la otra la del fisicalismo —con Neurath como máximo paladín y Carnap como converso.

---

ción supone incurrir en la falacia del consecuente. De ahí la propuesta popperiana: sustitución de la verificación por la falsabilidad incluso como criterio de demarcación entre lo que es conocimiento científico y lo que no.

[210] Cfr. «Über das Fundament der Erkenntnis», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 215.

[211] Cfr. Schlick, ídem, pág. 225.

[212] En la polémica participaron Carnap y, fundamentalmente, Schlick y Neurath. Los documentos más significativos de la misma están recogidos por Ayer en la parte de su compilación rotulada «Conocimiento y verdad». V. Kraft resume la discusión en el parágrafo II.1. de su libro sobre *El círculo de Viena*.

Por lo que toca a la segunda cuestión, los neopositivistas solieron denominar a esas proposiciones fundamentales «*Protokollsätze*»; proposiciones de protocolo o protocolares, como se prefiera. Neurath dio un ejemplo célebre de las mismas:» ...una proposición protocolar completa podría decir: «Protocolo de Otto a las 3 hs. 17 mn.: la forma lingüística del pensamiento de Otto a las 3 hs. 16 mn. era: a las 3 hs. 15 mn., había en el cuarto una mesa percibida por Otto»[213].

Pero ahora todo nos vuelve a resultar familiar. Los protocolos, como el ejemplo de Neurath deja bien claro, no son sino transcripciones de una certeza puntual. Y el problema es que su misma transcripción ya supone un ir más allá de esa puntualidad y, por lo tanto, de su absoluta certeza (el protocolo se escribió a las 3h. 17mn. para describir una experiencia que se tuvo a las 3h. 15mn.).

Por otra parte, la posibilidad del error está ya en la misma experiencia si, como hace Neurath, la interpretamos como experiencia de objetos físicos (de una mesa, por ejemplo). Y si para evitar esta posibilidad optamos por la opción fenomenista, entonces el problema está igualmente claro y no es otro que el del solipsismo, sólo que —y ya hemos visto este argumento funcionando en Kant— ¿con qué derecho hablaremos de un *solus ipse* para todas las puntuales certezas de las sucesivas vivencias?

La salida de Schlick de refugiarse en unas constataciones *(Konstantierungen)* tan seguras como inefables no sirve sino para «constatar» la bancarrota de un fundamentalismo reducido al silencio. Frente a él Neurath, como Hegel, ya había optado por una ruta diferente de la transitada por el proyecto epistemológico clásico: la del holismo. A su entender, en el conocimiento somos como navegantes que no pueden desmantelar la nave en la que viajan en un dique de carena para reconstruirla con mejores materiales. No hay más remedio que transformar nuestra nave en pleno mar[214].

---

[213] O. Neurath, «Protokollsätze», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 208.
[214] Cfr. ídem, pág. 206-207.

3.2. Reducción y constitución

Hablar de Husserl en un capítulo dedicado al positivismo puede necesitar más de una justificación. ¿Acaso no empieza y termina su filosofía con una denuncia del positivismo? Sin duda. El objetivo crítico que el primer tomo de *Las Investigaciones Lógicas*[215] persigue, como es bien sabido, es poner fuera de combate el psicologismo: uno de los principios fundamentales del positivismo del último cuarto del siglo diecinueve[216]. Lo que *La crisis de las ciencias europeas* se propone es salvar la cultura europea de la degeneración positivista en que ha caído[217]. Desde su alfa —*Las Investigaciones*— a su omega —*La crisis*— la fenomenología se ha batido contra el positivismo.

---

[215] *Logische Untersuchungen. Gesamelte Werke*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1950 y sigs. Hay edición castellana, muchas veces reeditada, en Revista de Occidente, Madrid, 1929. Aunque Husserl había publicado en 1891 una *Filosofía de la Aritmética* (vol. XII de la Husserliana) se suele considerar que *Las Investigaciones...*, editadas por vez primera entre 1900 y 1901, constituyen el punto de partida de su fenomenología, y la obra central de lo que a veces se denomina «el primer Husserl».

[216] «Hacia 1880 se había generalizado la actitud cientista positivista, que podríamos caracterizar por tres rasgos... el *culto a los hechos* y a las ciencias que los estudian... por el papel que se atribuye a la psicología como ciencia, pues se confía en que la psicología ofrezca la base teórica de las ciencias... y... la creciente negación del papel y sentido de la filosofía tradicional», J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, pág. 32; énfasis original.

[217] «No siempre fue el caso que la ciencia entendiera su exigencia de una verdad rigurosamente fundamentada en el sentido de esa objetividad metódicamente dominante en nuestras ciencias positivas y que, extendiendo su acción mucho más allá de ellas ha procurado sostén y difusión general a un positivismo filosófico y cosmovisional. No siempre estuvieron las cuestiones y problemas específicos de la humanidad desterrados del dominio de las ciencias ni quedaron siempre fuera de consideración las relaciones internas de dichos problemas y cuestiones con todas las ciencias», *La crisis de las ciencias europeas,* pág. 7. Husserl ve en el positivismo un síntoma claro de decadencia no sólo de la filosofía —a la que «decapita», cfr. pág. 9; si no —y para él, por ello mismo— también de la cultura europea. Por otra parte, sólo recordar que las primeras secciones de *La crisis* fueron editadas en 1936, apenas dos años antes de la muerte de Husserl.

Y sin embargo, nos creemos con derecho a hablar de un positivismo en Husserl. Nos ampara la autoridad de más de un cualificado estudioso del pensamiento husserliano[218] y, sobre todo, sus propias afirmaciones, ya que entendiendo el positivismo como exigencia de fundamentación absolutamente desprejuiciada de todas las ciencias en lo originariamente aprensible, no duda Husserl en reivindicar para sí el auténtico positivismo[219]. De hecho, éste —fundamentar las ciencias, de una manera absolutamente libre de prejuicios, sobre lo que se puede aprehender originariamente— y no otro es el proyecto de la fenomenología.

No hace falta demasiada perspicacia para darse cuenta del tono cartesiano de las afirmaciones husserlianas. Desde luego es algo más que puro oportunismo lo que explica que una de las obras fundamentales de Husserl se llame, precisamente, *Meditaciones cartesianas*[220]. Para él, como hemos visto que ocurría con Russell y con los neopositivistas, hay que retomar la actitud cartesiana, aunque no las doctrinas positivas de Descartes[221], en cuyas *Meditaciones metafísicas* veía el filósofo

---

[218] W. Szilasi, por ejemplo, interpreta la fenomenología husserliana como un «positivismo trascendental». Cfr. *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrotu, 1973, pág. 17. También A. Dartigues presenta el proyecto de Husserl bajo el rótulo de «un positvismo superior». Cfr. *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1975, cap. I.

[219] *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol III de la Husserliana. Hay edición castellana en FCE, 1949, pág. 52. No se trata de una observación aislada de Husserl. En «Philosophie als strenge Wissenschaft», por ejemplo, Husserl hablará de su perspectiva como la de un «verdadero positivismo». Esta obra está recogida en el volumen XXV de la Husserliana. Hay traducción castellana —*La filosofía como ciencia estricta*— de E. Tabernig en Nova, Buenos Aires, 1973. Cfr., por ejemplo, pág. 107.

[220] *Cartesianischer Meditationen und Pariser Vorträge*, vol I de la Husserliana. Como es bien sabido, las *Meditaciones cartesianas* tuvieron su origen en las conferencias impartidas por Husserl en París el 23 y 25 de febrero de 1929. Leídas en el Amphitéathre Descartes de la Sorbona, Husserl revisó y completó estas meditaciones (añadiéndoles la quinta, que por sí sola es casi tan extensa como las cuatro anteriores) que aparecieron publicadas por primera vez, traducidas al francés, en 1931. Hay versión castellana en Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

[221] También en esto coincidía Husserl con Russell y los positivistas lógicos. Recordemos lo que decía Schlick a propósito del «cogito ergo sum y demás absurdos relacionados con él».

alemán un impulso transformador para la fenomenología a la que casi está dispuesto a calificar como «neocartesianismo» [222].

Quizás precisamente un contraste con Descartes nos permita empezar a entender mejor el proyecto husserliano. Uno y otro, Descartes y Husserl, proyectan fundamentar la ciencia, pero muy probablemente sus motivaciones sean muy divergentes. Ya sugerimos que la hostilidad teológica hacia la nueva, incipiente ciencia, pudo haber pesado en el ánimo cartesiano. Pues bien, para Husserl de quien hay que defender a la ciencia sería en todo caso... ¡de la propia ciencia!

Hablábamos antes de la inicial reacción de Husserl frente al psicologismo[223]. Pues bien, el psicologismo ejemplifica a las mil maravillas ese peligro que la ciencia supone para la ciencia. De entre los psicologistas cita Husserl a Mill, Bain, Wundt, Sigwart, Erdmann y Lips[224]. El primero de ellos expresó con toda rotundidad el sentido del psicologismo, al caracterizar la lógica como una rama o parte de la psicología, como un arte que encontraría en esta ciencia su fundamentación teórica[225].

La falla fundamental del psicologismo no es tanto que no puede dar cuenta del abismo que separa a las leyes lógicas de las psicológicas (exactas, *a-priori* y estrictamente universales, las primeras; vagas, *a-posteriori* y referidas al psiquismo, las segundas[226]) cuanto la inevitable circularidad en que incurre, y cuya desembocadura no puede dejar de ser el escepticismo y el relativismo.

---

[222] Cfr. *Meditaciones...,* pág. 33.

[223] Dicho sea de paso, también Russell había reaccionado contra el psicologismo: «Los filósofos han sostenido que las leyes de la lógica, que sirven fundamentalmente a las matemáticas, son leyes del pensamiento, leyes reguladoras de las operaciones de nuestra mente. Y con esta opinión la verdadera dignidad de la razón queda enormemente rebajada, deja de ser una investigación sobre el corazón mismo de y en la esencia inmutable de todas las cosas reales y posibles, para convertirse, en cambio, en una mera indagación de algo más o menos humano y sujeto a nuestras limitaciones» «El estudio de las matemáticas», págs. 955-956.

[224] Cfr. *Investigaciones...,* I-vii-38.

[225] Cfr. J. Stuart Mill, *An Examination of Sir Williams Hamilton's Philosophy*, Toronto, University Press, 1979, pág. 461.

[226] Cfr. *Investigaciones...,* I-iv-21-22.

En efecto, dado que las leyes lógicas deben ser respetadas por todas las ciencias, y lo que el psicologismo nos enseña es que las leyes lógicas dependen de la contingente constitución de nuestro psiquismo, lo que del psicologismo se deriva es que toda verdad que podamos llegar a conocer depende de nuestra estructura mental... incluida la verdad del psicologismo. De este modo, si el psicologismo está en lo cierto decir que todo conocimiento depende de nuestra peculiar estructura psíquica no es verdad porque, efectivamente, todo conocimiento dependa de nuestra peculiar estructura psíquica, sino porque la estructura psíquica del psicologista es como es. Y lo que es válido para el psicologismo, sería válido igualmente para el biologicismo evolucionista o, en general, para todo tipo de naturalismo. La ciencia natural no puede, sin incurrir en una circularidad viciosa, solucionar todo problema que se refiera a ella como totalidad[227].

Pero el escepticismo relativista no es consecuencia sólo del naturalismo sino también del historicismo; pues si el historicismo es verdadero, entonces lo que hace verdadera la tesis de que todo conocimiento depende de la peculiar situación histórica de su sujeto no es otra cosa sino la peculiar situación del historicista. El escepticismo llevado hasta sus últimas consecuencias, dirá Husserl, conduce inevitablemente al subjetivismo escéptico, haciendo perder a las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, y en general a toda idea, su validez absoluta[228].

Hay acuerdo en considerar que en el rechazo del psicologismo (y habría que añadir: y del naturalismo, y del historicismo) se define el sentido de la fenomenología husserliana[229]. La ciencia no puede fundamentarse en ninguna disciplina empírica, en ningún conocimiento de hechos contingentes. Deberá fundamentarse entonces en un conocimiento de verdades universales, esenciales, necesarias, a-históricas, semejantes a las de la lógica y la matemática. ¿Dónde encontrarlo?

---

[227] Cfr. *La filosofía como ciencia estricta,* pág. 57.
[228] Cfr. *La filosofía como ciencia estricta,* pág. 88.
[229] Cfr., por ejemplo, L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza,* Madrid, Alianza, 1977, pág. 26.

Aquí es el punto en el que para entender a Husserl hay que tener en cuenta la influencia ejercida sobre él por Brentano. Pues es de Brentano de donde Husserl va a tomar la respuesta a aquella pregunta. Es en la conciencia, entendida como realidad intencional, en el único lugar donde podremos encontrar un fundamento sólido para construir el entero edificio de la ciencia.

Brentano había desempolvado una vieja doctrina escolástica, la de la inexistencia intencional, para utilizarla como criterio de demarcación entre lo psíquico y lo físico. Lo peculiar de lo primero, por contraposición a lo segundo, es estar dirigido hacia un objeto, hacia un contenido. La conciencia siempre es conciencia-de. Husserl se hace eco, ya en las *Investigaciones*, de esta doctrina brentaniana. En la percepción, en la imaginación, en la enunciación, en el amor, en el odio, en el deseo... algo es percibido, imaginado, enunciado, amado, odiado, deseado. La relación a un contenido, la orientación hacia un objeto, no necesariamente efectivamente existente, constituye la marca distintiva de todo fenómeno psíquico[230].

Ahora bien, no es sólo que toda conciencia sea *conciencia-de* un objeto; sino que todo objeto que podamos considerar será, correlativamente, *objeto-para* una conciencia. Lo que Brentano le va a dar ocasión de descubrir a Husserl es, sencillamente, el *a priori* de esta correlación entre acto y objeto intencional, de *cogitatio* y *cogitatum*, de *nóesis* y *nóema*, en cuya elaboración sistemática dirá después Husserl que ha consistido el trabajo de su vida toda.

Empieza ahora a perfilarse el proyecto filosófico husserliano. Como en Descartes, se trata de fundamentar la ciencia retrotrayéndola hasta la conciencia. Y también como en Descartes, este proyecto tiene un profundo sentido moral. Pues si tenemos en cuenta que la conciencia se dirige a sus objetos no sólo de una manera teorética sino también estimativa y práctica, en la elaboración del *a priori* de correlación se

---

230 Cfr. *Investigaciones...,* V-ii-10.

condensa ahora toda esperanza no sólo de la superación del prejuicio por un conocimiento fundado, sino también de una actuación y una valoración igualmente fundadas más allá del prejuicio. En esa elaboración se cifra, pues, la esperanza de una vida auténtica y racional[231].

Pero si éste es el proyecto filosófico husserliano inmediatamente cabe plantearse respecto al mismo una serie de interrogantes. ¿No es el propósito de fundamentar la ciencia en la conciencia otra forma de psicologismo? ¿Y no se evitará el escepticismo sólo para ir a caer en el idealismo? De hecho, las acusaciones de psicologismo y de idealismo fueron constantes por parte de los discípulos de Husserl hacia su maestro, y motivo de su alejamiento de él.

Las respuestas a estas preguntas deben ser tremendamente matizadas y quizás no estén del todo separadas. Por una parte hay que reconocer que Husserl admitió que el proyecto fenomenológico de fundamentación del conocimiento podía tomar la forma de elaboración de una psicología. Sólo que esta psicología ya no era empírica sino pura y, por lo tanto, cualquier fundamentación que sobre ella se hiciera del conocimiento se libraría de las aporías del naturalismo[232]. Por la otra,

---

[231] Es por ello que Husserl entenderá siempre la filosofía, más que como una profesión (Beruf), como una vocación *(Berufung)*. En su magnífico estudio introductorio, al que ya hemos aludido, insiste Javier San Martín en este aspecto del pensamiento husserliano. Cfr. ob. cit., por ejemplo, págs. 120 y 133. Por su parte, Miguel García-Baró nos da una clave importante para comprender este carácter vocacional de la fenomenología —su posible motivación religiosa— al informarnos de cómo el joven Husserl llegó a abrigar la idea de «hallar el camino a Dios y a una vida de verdad mediante el conocimiento filosófico estricto», y de la existencia de «poderosísimas vivencias religiosas» a la base de la decisión profesional de Husserl. Cfr. *Husserl*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, pág. 9. Por todo ello, a pesar de haber parangonado a Husserl con Descartes en este punto, me parece que sería sumamente interesante hacer una contraposición entre la actitud de uno y otro hacia la filosofía. Sospecho que lo que encontraríamos sería el contraste entre una actitud —la de Husserl— que ejemplifica casi a la perfección la ética protestante tal y como la presentó en su clásico trabajo Max Weber, y una actitud católica —la de Descartes.

[232] De hecho, es a través de la idea de una psicología pura o, como también él la llama, fenomenológica, como hace Husserl su presentación de la feno-

hay que recordar que el mismo Husserl calificará a la fenomenología como idealismo. Pero como un idealismo trascendental que a su entender se libraría de las aporías escépticas del idealismo clásico[233].

El concepto clave que permite entender por qué la fenomenología puede construirse como una psicología, pero no naturalista, o por qué es idealismo, pero no escepticismo, es el de reducción. El psicologismo y el escepticismo son posibles porque parten de la consideración de la conciencia desde la perspectiva de lo que Husserl denomina «la actitud natural»[234], según la cual la conciencia es una entidad entre otras entidades, con las que guardaría relaciones causales. En la actitud natural, la conciencia está dentro del mundo.

Es fácil comprender las aporías del psicologismo. ¿Cómo iba a depender la estructura del mundo, que la ciencia pretende descubrir, de un ente que está dentro de él? Y también es fácil comprender la posibilidad del escepticismo. ¿Por qué habrían de corresponderse las representaciones del mundo, que la conciencia se hace, con el modo como las cosas mismas del mundo son?

Pero Husserl no quiere contemplar la conciencia desde la perspectiva de la actitud natural sino desde la actitud filosófica; actitud que abre la reducción fenomenológica, también llamada existencial o *epojé*. En múltiples lugares de su obra expone Husserl su concepto de esta reducción[235].

---

menología en la Enciclopedia Británica. Cfr. «Der Encyclopädie Britannica Artikel», Husserliana, tomo IX. Hay traducción castellana en *Invitación a la fenomenología,* Barcelona, Paidós, 1992.

[233] «La fenomenología... es *eo ipso idealismo trascendental*, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo», *Meditaciones,* #41. Énfasis original.

[234] Cfr., por ejemplo, la primera de las lecciones de *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana II. Hay edición castellana de M. García-Baró, Madrid, FCE, 1982. En esa lección contrapone Husserl la actitud natural a la actitud filosófica o reflexiva. Otras veces se referirá a esta última como actitud fenomenológica.

[235] Cfr., por ejemplo *Ideas relativas...,* parágrafos 32 y sigs. O *Meditaciones...,* parágrafo 8.

Procedimiento emparentado con la duda hiperbólica cartesiana, se trata de poner entre paréntesis la objetividad del mundo. De esta manera el mundo, en lugar de existir simplemente, de valer para nosotros en la creencia en el ser *(Seinsglauben)* propia de la experiencia, pasa a ser para nosotros no más que una mera pretensión de ser *(Seinsanspruch),* de modo que la totalidad del mundo circundante de la vida deja de ser algo existente para convertirse en un fenómeno de ser[236].

Si en la actitud natural, como veíamos, la conciencia era un objeto dentro del mundo; en la actitud fenomenológica, el mundo, reducido a fenómeno, pasa a estar dentro de la conciencia. De este modo ya no tienen cabida las aporías del psicologismo, pues no se trata de que la conciencia, como ente intramundano, determine la estructura del mundo; sino de que en la conciencia se muestren las leyes del mundo mismo. Pero tampoco tiene cabida el escepticismo. Pues de lo que se da en el ámbito de la conciencia no podemos dudar.

De nuevo nos encontramos aquí con una idea de raigambre cartesiana. Indubitable no es sólo mi propia existencia en tanto que *cogito*, sino también los contenidos de éste[237]. Puedo dudar si ahora mismo hay una mesa vista por mí, pero de lo que no puedo dudar es de que a mí me parece ver una mesa.

Pero justo a partir de esta convergencia entre Descartes y Husserl se puede entender cómo el camino que propone éste se distancia del que recorrió el pensador francés. Y es que a pesar de lo hiperbólico de su duda Descartes no ha conseguido despojarse de la actitud natural, razón por la cual sigue entendiendo a la conciencia como una cosa, *res* o sustancia; lo que nos explica también el necesario trayecto de su pensamiento, destinado a buscar un principio externo a la conciencia —Dios— que pueda garantizar la referencia de los contenidos de aquélla al mundo que se le sigue suponiendo externo.

---

[236] Cfr. *Meditaciones...,* parágrafo 8.
[237] Cfr. la II Meditación metafísica.

En cambio, Husserl, a pesar de ciertas declaraciones equívocas[238], podemos decir que no entiende la conciencia como una sustancia sino como un ámbito, el ámbito de una intuición originaria en la que se nos aparece el fenómeno del mundo o, para emplear una célebre expresión de las *Investigaciones Lógicas*, las cosas mismas.

Ahora bien, si la re(con)ducción fenomenológica del mundo a la conciencia nos permite ganar un ámbito de certeza absoluta que nada tiene que envidiar a la conseguible en las ciencias formales y que, desde luego, es muy superior a la que puede obtenerse en las ciencias empíricas, cabría preguntarse si aquella certeza no estará condenada a una particularidad que la incapacitaría para fundar las ciencias, que a la postre es de lo que se trata.

La respuesta husserliana a esta pregunta sigue apuntando a la reducción. Sólo que ahora se trata de un nuevo tipo de reducción: la reducción denominada eidética. Ciertamente lo usual es que el contenido de nuestras vivencias esté caracterizado por una facticidad contingente. Lo que se ofrece con una certeza apodíctica es un fenómeno vivenciado *hic et nunc*. Pero en ese fenómeno se ofrece también de manera inmediata algo que trasciende su contingencia: un sentido.

En efecto, si volvemos a considerar nuestro anterior ejemplo deberemos recordar que lo que se nos ofrecía con apodíctica certeza era el fenómeno de una mesa. Lo que aparecía en la vivencia era algo que se presentaba *como* una mesa. Y tan indudable como su contingente facticidad —su peculiar apariencia, ya que está siendo vista desde esta peculiar perspectiva y en este momento del atardecer, con su peculiar luminosidad— es su sentido —lo que se presenta no dejará de tener la apariencia de una mesa aunque estemos alucinando o soñando.

---

[238] En las *Ideas relativas...* dirá Husserl que la conciencia es la única sustancia en un sentido estrictamente cartesiano, esto es: el de aquello que puede existir por sí mismo. Sobre cómo hay que tomarse esta confundente observación husserliana, cfr. M. García-Baró, ob. cit., págs. 35 y sigs.

Pues bien, son estos sentidos, esencias o *eidoi*, que hacen que la materia de nuestros actos intencionales se nos aparezca *como* se nos aparece, lo que el fenomenólogo debe esforzarse por intuir y describir. La manera de conseguirlo es merced a la técnica de variación imaginativa. Se trata de variar imaginativamente el contenido de nuestras vivencias hasta descubrir aquellas condiciones sin las cuales lo dado en el fenómeno perdería su sentido[239].

Merced a esa variación imaginativa reducimos los elementos fáctico-contingentes presentes en la vivencia, y lo que así obtenemos es, piensa Husserl, un nuevo objeto susceptible de una intuición tan originaria o apodíctica como lo era el resultado de la reducción fenomenológica: el objeto eidético; la esencia o *eidos,* objeto de una nueva índole dado no ya en una intuición individual o empírica sino en una esencial o pura[240].

Podemos ahora entender la relación de fundamentación que en el proyecto husserliano se daría entre las ciencias y la fenomenología. A ésta le compete la elaboración de toda una serie de ontologías regionales en las que se fijen las esencias de

---

[239] Tran-Duc-Tao expuso con toda claridad la concepción de la esencia asumida por Husserl: «La esencia como condición de posibilidad se revelará en una conciencia de imposibilidad. Lo que no se podría suprimir sin destruir el objeto mismo es una ley ontológica de su ser y pertenece a su esencia», *Fenomenología y materialismo dialéctico,* Buenos Aires, Nueva visión, 1971, pág. 34. En la Parte I, cap. I de esta obra, se puede encontrar una clara exposición de la reducción eidética. Por otra parte, quizás convenga decir que en su propuesta de reducción eidética merced a la variación imaginativa, Husserl se inspira en Berkeley, quien en su controversia con Locke a propósito de las ideas abstractas ya había señalado que es imposible separar ciertas ideas; por ejemplo: la de color de la de extensión. Cfr. A. Dartigues, ob. cit., pág. 39. Y es que no menos importante que la influencia de Descartes, Kant e incluso Leibniz sobre la fenomenología husserliana, es la influencia de la tradición empirista. De hecho en sus *lecciones* de 1910-1911 *sobre los problemas fundamentales de la fenomenología* llegará a escribir: «El primer germen de esta peculiar reducción se da en Hume y está desarrollada más explícitamente en el empirista extremo Mill, en su teoría de las posibilidades permanentes de sensación a las que debe ser reducido el ser de la cosa externa. En esencia lo mismo significa el monismo de la sensación de un Mach, que también sustituye la cosa por un grupo coherente de sensaciones», Husserliana, vol. XIII, pág. 180.

[240] *Ideas relativas...,* parágrafo 3.

los objetos que las ciencias estudian. Dado que las esencias son, como hemos visto, condiciones negativas, la fenomenología delimita, por así decirlo, los campos y el sentido que las ciencias necesariamente deben respetar.

Por otra parte, la relación entre esencia y fenómeno nos puede permitir entender el sentido del idealismo trascendental husserliano, tan diferente del kantiano. Para Kant, recordémoslo, existían cosas en sí que trascendían absolutamente las condiciones de nuestras representaciones y, por tanto, resultaban absolutamente incognoscibles. Pues bien, al reconocer que el fenómeno aparece siempre transido de sentido, como ejemplificando una esencia, lo que Husserl hace es, por así decirlo, incorporar la trascendencia al ámbito de la inmanencia.

La idea de una entidad que escape a toda posible experiencia —la cosa en sí kantiana— es ciertamente un sinsentido una vez que, abandonada la actitud natural merced a la reducción existencial, reconocemos la verdad del *a priori* de correlación. Dada la intencionalidad de la conciencia, toda experiencia lo será de un objeto (otra cosa es si este objeto es onírico, alucinatorio o físico) y, correlativamente, todo objeto es experienciable: la realidad es la experiencia de la realidad.

Pero aunque el objeto se nos da en el fenómeno, el objeto no es el fenómeno (ni siquiera ningún conjunto dado de fenómenos) sino aquello a lo que el fenómeno apunta. Una unidad mentada, algo que en él se en-tiende (o mejor podríamos decir algo hacia lo que desde él se *in-tiende,* si es que se nos permitiera utilizar este arcaísmo para hacer resonar el sentido originario del vocablo latino *intendere* : tender, apuntar, dirigirse...). Es esta unidad ideal (pues nunca llega a ser efectiva o totalmente dada) lo que realmente es el objeto intencional al que, a través de sus presentaciones fenoménicas, apunta la conciencia.

De este modo, cuando conocemos la esencia o el *eidos* que un fenómeno ejemplifica lo que entendemos es un esquema de implicación o de familiaridad, como también le llama Husserl. En nuestro ejemplo decíamos que lo que nos resultaba indubitable era la conciencia perceptiva de lo que tiene la aparien-

cia de una mesa. Pues bien, lo que ello significa es que podemos anticipar otros fenómenos, por ejemplo: los que se producirían si moviéramos los ojos, o las manos, si nos levantáramos, etc. Son estos los fenómenos co-mentados, objetivamente posibles, que se dan en la percepción junto al particular contenido fenoménico efectivamente dado en ella[241].

Podríamos decir en otros términos, y utilizando una noción clave en el pensamiento husserliano, que el objeto es la unidad *constituida* merced a un esquema de implicaciones. Pero ¿constituida por qué o por quién? La respuesta husserliana a esta pregunta es la que justifica que se califique su posición, como él mismo hacía, de idealismo trascendental, pues es la conciencia, su *ego*, el sujeto responsable de esa constitución.

La razón última de que ello sea así tiene mucho que ver con el carácter temporal de la síntesis que, reglada según el peculiar esquema de implicaciones que corresponde a la esencia del fenómeno, constituye el objeto que la conciencia en-tiende. Y es que a nada se puede atribuir la temporalidad sino a la conciencia misma, de la que viene a constituir su forma última. Una temporalidad que Husserl, a diferencia de Kant, no entiende de una manera objetivante sino vivencial[242].

Es el tiempo de la conciencia un tiempo que poco tiene que ver con el tiempo físico-matemático, conjunto homogéneo de instantes que transcurren regularmente. En sus estudios sobre la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*[243] ilustra magistralmente Husserl esta idea analizando la percepción de una composición musical. La audición de una sinfonía no se deja reducir, obviamente, a la percepción atomizada

---

[241] Cfr. *Grundproblemevorlessungen,* Husserliana XIII, pág. 181. Énfasis original.

[242] Sobre la concepción husserliana del tiempo y su relación con la concepción objetivo-científica del mismo, cfr. L. Robberechts, *El pensamiento de Husserl*, México, FCE, 1968, cap. I.

[243] *Zur Phänomelogie des inneren Zeitbewusstseins*, vol. X de Husserliana. Hay una antigua edición castellana, Buenos Aires, Nova.

de los sonidos que la componen. Oírla significa captar su sentido melódico, lo que sólo se puede hacer si en cada sonido presente se está re-teniendo los sonidos ya interpretados y anticipando en alguna medida, pro-teniendo, los sonidos que serán interpretados.

El tiempo de la conciencia, el tiempo subjetivo, es así una estructura de re-tenciones, presentaciones y pro-tenciones, un presente viviente *(lebendige Gegenwart),* dirá Husserl en la década de los veinte, en la que el presente re-tiene o man-tiene el pasado y anticipa o pre-tiene el futuro.

Para Husserl esta estructura inmanente de la conciencia es, por así decirlo, el esqueleto de todo sentido que a la conciencia pueda darse y, por lo tanto, de toda objetividad. De este modo queda abierta la posibilidad de una tercera y definitiva re(con)ducción: la trascendental o egológica[244].

Si en las dos reducciones anteriores, la existencial y la eidética, las cosas fueron reducidas a fenómenos, y la facticidad de éstos a su esencia, lo que en esta última reducción se nos presenta es el *ego* como condición última de todo sentido esencial. Ya que la temporalidad es su temporalidad[245].

Lo que en esta reducción debe hacerse patente es que los esquemas de implicación por los que los fenómenos que se presentan a la conciencia adquieren un sentido, tienen su raíz última en los hábitos de un *ego* trascendental que los constituye como implementación de su inmanente estructura temporal.

Y es justo en este punto donde la fenomenología husserliana tiene que afrontar los problemas típicos del proyecto epistemológico clásico, que hemos venido rastreando desde Descartes hasta los positivistas lógicos. Para empezar, el problema que el mismo Husserl denominaba como el problema de la trascendencia.

---

[244] El profesor F. Montero presentó con concisión y claridad admirables la concepción husserliana de ésta y las otras dos reducciones a las que ya nos hemos referido en su libro, *La presencia humana*, Madrid, Gregorio del Toro, 1971, cfr. cap. I, parágrafo 2, págs. 30-48.

[245] Cfr. *Meditaciones cartesianas*, #46.

Cierto que, como hemos visto, Husserl ha conseguido reconducir la trascendencia a la inmanencia de la conciencia y, de este modo, se puede entender que supera la concepción representacional del conocimiento que Kant y Locke heredaron de Descartes. Pero cuando al final se descubre que el *ego* es la condición trascendental de todo sentido y, por lo tanto, incluso de esa trascendencia inmanente, inmediatamente vuelve a merodear el fantasma del solipsismo. ¿Acaso no es el yo sobre quien recae la responsabilidad última de todo objeto intencional?

Consciente de que su fenomenología devenía una *egología*, Husserl intentó conjurar el peligro de solipsismo que se le venía encima. Al problema de la intersubjetividad dedicó, de hecho, la quinta meditación cartesiana, de la que ya hemos dicho que es casi tan extensa como las cuatro restantes.

No hay acuerdo entre los estudiosos a propósito de si Husserl consiguió o no eludir el escollo del solipsismo. En mi opinión, no es extraño tal desacuerdo, dado que hay una ambigüedad irresoluta en sus planteamientos. Por una parte, hay anticipaciones geniales que ineludiblemente debieran tenerse en cuenta por cualquiera que quiera superar el cartesianismo —la distinción, por ejemplo, entre *Leib* y *Körper* —; por la otra, su planteamiento sigue preso en líneas generales del modelo cartesiano. Y así, partiendo de una posición solipsista y a través de un argumento analógico de indudable sabor cartesiano[246], pretende llegar a conclusiones que contradicen cualquier punto de partida cartesiano[247].

---

[246] «Partiendo de mí, la mónada primigenia en el orden de la constitución, yo obtengo las mónadas que son para mí otras, o sea, los otros en cuanto sujetos psicofísicos», *Meditaciones...,* #56.

[247] «Mi ego... sólo puede ser *a priori* un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas...», *Meditaciones...,* #60. Dicho sea de paso, la ambigüedad husserliana está presente ya en lo que de leibniziano tiene el título mismo de la quinta meditación, al hablar de «intersubjetividad monadológica». Y es que no debiéramos olvidarnos de que si bien las mónadas están armoniosamente coordinadas entre sí, no hay efectivas relaciones entre ellas. Unidades hermética-

Y esta ambigüedad en cuanto al problema de la trascendencia del ámbito de la conciencia, concretado en su tratamiento del solipsismo y de la intersubjetividad, se reproduce a propósito del problema de la puntualidad de la certeza, del que aquél no está totalmente desconectado.

También aquí, con su noción de un presente viviente, Husserl ha ido en cierto sentido más allá del planteamiento estrictamente cartesiano, pues el presente del que estamos apodícticamente ciertos ya encierra necesariamente el pasado y está, a su vez, cargado de futuro. Pero al margen de que el pasado retenido podría ser erróneo y el futuro protenido defraudarnos, el auténtico problema para una filosofía de la certeza apodíctica como la que Husserl, en la estela cartesiana, pretendía quizás esté en otra parte.

Lo que al final se concluía era que el yo aparecía como condición trascendental de todo posible sentido en tanto que los esquemas de implicación eran constituidos por él. Pero ¿qué garantía tenemos de que esos esquemas son auténtica y autónomamente constituidos por él? ¿No tendrá el sujeto una naturaleza, más que temporal, histórica? ¿No los habrá asimilado, al menos en alguna medida, mediante la educación y el aprendizaje, de una comunidad fácticamente constituida? ¿No serán entonces esos esquemas los mismos prejuicios tradicionales de los que las sucesivas reducciones pretendían librarnos?

Quizás fue la conciencia de ello lo que llevó a Husserl a escribir en 1935: «La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, más aun, como ciencia estricta y apodíctica: el sueño se ha terminado.»[248] Triste balbuceo de una conciencia

---

mente cerradas en sí mismas, carecen de ventanas. «No hay medio tampoco de explicar cómo una Mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura; pues no se le puede trasponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella... Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas...», Leibniz, *La Monadologie*, #7. Hay versión castellana de M. Fuentes, por la que hemos citado, en Aguilar, Buenos Aires, 1972.

[248] Husserliana, tomo VI, pág. 508.

apenas emergente de la ruptura del proyecto epistemológico clásico, el que se originó con Descartes[249].

4. LA QUIEBRA DEL FUNDAMENTO Y LAS PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

4.1. VERDAD Y HOLISMO

En páginas anteriores hemos visto cómo, por sorprendente que pueda parecer, algunos de los positivistas lógicos venían a acercarse a las posiciones que Hegel, frente a la tradición epistemológica originada en Descartes, había esgrimido. Una de ellas: el holismo.

Heredero crítico del positivismo lógico, también en Quine[250] vamos a ver una aceptación de esta tesis anti-fundamentalista que se acompaña en él de una propuesta de comprensión de la tarea epistemológica que subvierte el planteamiento tradicional de la misma.

Si hubiéramos de explicitar los principios en torno a los cuales se articuló la teoría del conocimiento del positivismo lógico bien podríamos atenernos a la siguiente concisa lista:

1. El principio de analiticidad.
2. El principio de atomismo semántico.

---

[249] La mejor exposición que conozco de las razones de la ruptura, en buena medida inconsciente para él mismo, de Husserl con el cartesianismo es la de L. Landgrebe, «Husserl y su separación del cartesianismo» recogido como capítulo VIII de *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

[250] Como presentaciones generales de la filosofía quineana pueden recomendarse R. Gibson, *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay,* Tampa, University of South Florida, 1982; P. Gochet, *Quine en perspective*, París, Flammarion, 1978, y C. Hookway, *Quine. Language, Experience and Reality*, Polity Press, Norwich, University Press, 1988. En nuestro país se han celebrado varios simposios sobre la obra del pensador norteamericano. Cfr. M. Garrido (ed.), *Aspectos de la filosofía de Quine*, Valencia, Teorema, 1975, y J. J. Acero & T. Calvo (eds.), *Actas del Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de W. V. O. Quine*, Granada, Universidad de Granada, 1987.

3. El principio de la significación empírica de las ciencias no formales; y

4. el principio de la evidencia empírica de estas mismas ciencias.

La epistemología naturalizada de Quine se va a configurar en el rechazo, por dogmáticos, de los dos primeros de estos principios, y en la aceptación como legítimos, aunque ampliando su alcance, de los dos últimos.

El ataque quineano a los «Dos dogmas del empirismo»[251] venía a criticar el *status* que los neo-positivistas asumían como propio de la epistemología —como disciplina analítica— a la vez que cuestionaba la viabilidad de su concepción de la misma —como reconstrucción racional de los conceptos de la ciencia, que debiera servir a la vez para fundamentar ésta sobre el sólido terreno de la experiencia.

Al entender la teoría del conocimiento como lógica aplicada, los empiristas lógicos pensaban que la misma debía cristalizar en una serie de proposiciones que expresaran equivalencias significativas —de ahí su carácter analítico— entre proposiciones teóricas y observacionales. Debían, por tanto, ser proposiciones análogas a los enunciados analíticos de sentido común del tipo «Ningún soltero es casado», más que proposiciones tautológicas del tipo «Todos los *P* son *P*»[252]. Pero ¿cómo determinar la analiticidad de tales enunciados?

Se puede comenzar defendiendo que este tipo de enunciados son reconvertibles en verdades lógicas —tautologías— mediante la sustitución de algunas de sus expresiones por sus correspondientes sinónimas. Pero el problema ahora se retrotrae: las verdades analíticas que la epistemología positivista

---

[251] El famoso artículo de Quine «Two Dogmas of Empiricism» apareció en 1951 publicado en la *Philosophical Review;* siendo recogido en 1953 en *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press. (Mass.). Hay edición castellana, a la que remitimos, en Ariel, Barcelona, 1962.

[252] Es conveniente notar que el ataque quineano contra la analiticidad no era indiscriminado, y no afectaba a las proposiciones —tautológicas— del cálculo lógico. Cfr. su trabajo «Carnap and Logical Truth», recogido en *The Ways of Paradox and Other Essays*, Nueva York, Random House, 1966.

pretende establecer son verdades por sinonimia; pero ¿cuál es el criterio para determinar que dos expresiones —ya sean conceptos o proposiciones— son sinónimas?

Podría pensarse que el criterio es su sustituibilidad *salva veritate*, pero este criterio es demasiado laxo[253] en tanto que existen conceptos que, teniendo la misma extensión, como por ejemplo: «criaturas con un corazón» y «criaturas con riñones», son sustituibles *salva veritate* y, sin embargo, al llevarse a cabo una tal sustitución pueden convertir una proposición claramente analítica en una claramente sintética, como vemos que ocurre con la proposición: «Todas las criaturas con corazón son criaturas con corazón», que se convierte tras la sustitución en: «Todas las criaturas con corazón son criaturas con riñones».

Para evitar estas dificultades y obtener los resultados apetecidos, en este caso llegar a definir la sinonimia en términos de sustituibilidad *salva veritate*, debemos especificar que ésta debe producirse en enunciados modales; es decir, que dos expresiones serán sinónimas si y sólo si son sustituibles *salva veritate* en enunciados modales. Así, mientras «soltero» y «no casado» cumplen esta nueva condición, ya que de «Necesariamente todos los solteros son solteros» parece que podemos pasar a «Necesariamente todos los solteros son no casados», no ocurre lo mismo con «criaturas con corazón» y «criaturas con riñones», pues si bien es verdad que «Necesariamente todas las criaturas con corazón son criaturas con corazón», no aparenta serlo que «Necesariamente todas las criaturas con corazón son criaturas con riñones».

Parece que ahora estamos en posesión de un criterio de sinonimia —la sustituibilidad *salva veritate* en enunciados modales— y, por consiguiente, de analiticidad —analíticas serán aquellas proposiciones que puedan reconvertirse en ver-

---

[253] Y, a la vez, demasiado estricto, pues «Es fácil construir verdades que resultan falsedades al sustituir «soltero» por «Hombre no casado»; por ejemplo, con ayuda de comillas», «Dos dogmas...», pág. 59.

dades lógicas mediante la sustitución de expresiones sinónimas—. En realidad, los problemas no han hecho más que empezar, pues lo que va a señalar Quine es que un lenguaje que contenga el adverbio modal «necesariamente» no es inteligible... más que si la noción de analítico se entiende por anticipado[254].

En definitiva lo que tenemos es entonces lo siguiente: se intenta analizar la noción de analiticidad en términos de sinonimia y, a la vez, ésta en términos de necesidad, que se define en términos de analiticidad. Luego la definición es circular. Luego no disponemos de un criterio de demarcación sano entre lo analítico y lo sintético, así que la distinción debe ser abolida y con ella, la comprensión que los positivistas lógicos tenían del *status* de la teoría del conocimiento.

A pesar del tremendo impacto que el artículo de Quine ha tenido, cumplidos ya los cincuenta años de su publicación hay que decir que el argumento en él desarrollado no es concluyente, y que su validez pende de la admisión de otras premisas del pensamiento quineano no explicitadas en él[255].

---

[254] Cfr. «Dos dogmas...», pág. 63. Como ha advertido P. Gochet, el razonamiento de Quine en este punto reposa sobre la admisión del análisis de los enunciados modales que propone Carnap, en *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934. En esta obra defiende Carnap que lo expresado en el enunciado del lenguaje objeto, «El objeto *C* posee necesariamente la propiedad *P»,* es más correctamente expresado en el enunciado del metalenguaje, «El objeto *C* posee la propiedad *P»,* es un enunciado analítico». Cfr. P. Gochet, *Quine en perspective*, págs. 20-21.

[255] No vamos a desarrollar este punto aquí; sólo unas breves indicaciones. Para empezar no está nada claro que no se pueda romper el círculo de nociones intensionales —analiticidad, sinonimia, necesidad— que Quine denuncia. Quine, lo hemos dicho, se apoya en la concepción de la necesidad asumida por Carnap, en la que lo necesario queda definido en términos de lo analítico; pero éste no es el único análisis posible de la necesidad. Cabe, por ejemplo, intentar comprenderla, a la manera de Kripke, en términos de una semántica de mundos posibles. En este caso, necesario es lo que es válido en todo mundo posible. Ya no se define, por tanto, en términos de analítico. Cfr. S. Kripke, «Naming and Necessity», en D. Davidson & G.Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972. Por otra parte, cabe una objeción incluso más frontal a Quine. Admitamos como inevitable la circularidad de las nociones intensionales que denuncia. ¿Y qué? ¿Podría acaso ser de otro modo? Si lo

Pero como hemos adelantado la distinción entre lo analítico y lo sintético no es el único «dogma» del empirismo que Quine combate, ni el único motivo que tiene para proponer una subversión de la comprensión tradicional de la epistemología. No menos importante es su crítica del atomismo semántico y su defensa del holismo.

Recordemos que la tarea de la epistemología, según al menos parte de los positivistas, era la reconstrucción racional de los conceptos científicos, y de las proposiciones en que los mismos intervienen, en términos de la evidencia sensorial. Esta tarea fue emprendida por Carnap, quizás con más decisión que por ningún otro neopositivista, en su *Der Logische Aufbau del Welt*. Sin embargo, sus reconstrucciones, lejos de alcanzar el sistema entero de los conceptos científicos, no ofrecían siquiera una solución esquemática para el análisis de proposiciones tan simples como las que atribuyen una cualidad sensible a una posición en el espacio y en el tiempo[256]. De este

---

que queremos clarificar son nociones muy generales no habrá que esperar que puedan comprenderse las unas al margen de las otras. De modo que la circularidad es inevitable. Y sólo será viciosa en la medida en que resulte excesivamente angosta. Es ésta la línea de ataque a la posición de Quine que inauguraron H. P. Grice & P. F. Strawson en su artículo «In Defense of a Dogma», *Philosophical Review*, núm. 65, 1956. En el fondo lo que viene a hacer es denunciar la concepción reductiva del análisis sobre la que implícitamente descansa el argumento de Quine. Para una concepción «conectiva» del análisis alternativa a la de Quine, cfr. P. F. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, Oxford, University Pres, 1991. He expuesto la concepción strawsoniana del análisis en mi introducción a la edición castellana de esta obra: «P. F. Strawson: un metafísico tolerante», Paidós, 1997. Lo que ahora empieza a vislumbrarse es que Quine, a pesar de su crítica a los empiristas lógicos, no se separa tan radicalmente como pudiera parecer de sus dogmas —y la concepción reduccionista del análisis es uno de ellos—. Confirmaremos esta tesis adicionalmente. Por lo que hace a la premisa oculta de la que, a mi entender, pende el argumento quineano, ésta no es otra sino el horror a la intensión que sufría el filósofo norteamericano. Junto con mi compañero N. Sánchez Durá algo he dicho al respecto en «Interpretación: radical y cultural»; trabajo contenido en el volumen 18 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999.

[256] Cfr. «Dos dogmas...», pág. 74. También «Epistemology Naturalized», recogido en *Ontological Relativity and Other Essays,* Nueva York, Columbia University Press, 1969. Hay versión castellana —«Naturalización de la epistemología»—, a la que remitimos, en Tecnos, Madrid, 1974, pág. 102.

modo el proyecto quedó por realizar y Carnap terminó por abandonarlo[257] reconociendo que, a fin de cuentas, no es posible definir explícitamente los conceptos científicos en términos de experiencia sensible, ya que la relación que existe entre una proposición científica y una proposición observacional es más compleja que la relación de traducción (o sinonimia) que en un principio había presumido él que existía[258].

Quine está de acuerdo en que el proyecto de reconstrucción racional de los conceptos científicos debe ser abandonado, pero no por las razones de Carnap. El problema, para él, no es que las implicaciones experienciales de un enunciado típico, por ejemplo sobre cuerpos, sean demasiado complejas para una axiomatización finita, sino que, simplemente, semejantes enunciados no tienen un conjunto propiamente suyo de implicaciones experienciales[259].

Lo que Quine estaba denunciando era el dogma del atomismo semántico y epistemológico —dada la equivalencia asumida por los neopositivistas de significado y verificación— que los empiristas lógicos habían heredado acríticamente de Russell y Wittgenstein, y según el cual cada uno de los enunciados elementales —aquellos a los que se suponía directamente relacionados con la realidad— tendría una forma lógica autónoma y les correspondería un contenido empírico propio y particular.

Este presupuesto es falso por dos razones. La primera, que ya el mismo Wittgenstein comprendió[260], porque los enuncia-

---

[257] El abandono se hizo explícito en su artículo «Testability and Meaning», *Philosophy of Science*, vol. 3, 1936, págs. 419-471.

[258] Cfr. Las observaciones del Carnap de 1957 a su artículo «La antigua y la nueva lógica», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 151.

[259] «Naturalización de la epistemología», pág. 105.

[260] Cfr. L. Wittgenstein, «Some Remarks on Logical Form», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 9, 1929, págs. 162-171. Muy probablemente Wittgenstein ya se había percatado de esta relación en la época del *Tractatus*, pero entonces lo que concluía de ella era que este tipo de enunciados no podían contar como elementales (cfr. *Tractatus*, 2.0232). Sólo a partir de 1929 sacará la conclusión de que a lo que se debe renunciar es al atomismo. El significado no pertenece a ninguna proposición sino a conjuntos o sistemas enteros de proposiciones. Se encaminaba así hacia su teoría de los juegos de lenguaje.

dos observacionales mantienen relaciones de implicación entre sí —»Esto es rojo» implica que «Esto no es negro» etc.—. La segunda, que en el ámbito de la ciencia nunca podemos decir que sometemos a contrastación una hipótesis aislada. Ninguna hipótesis científica implica por sí misma un conjunto determinado de oraciones observacionales —o de categóricas observacionales, como las llamaba Quine—; lo implica sólo con la ayuda de un acervo de teoría científica previamente aceptado. Semejante deducción, por consiguiente, involucrará típicamente el recurso a otras oraciones teóricas, varias perogrulladas de sentido común y, en muchos casos, incluso el auxilio de la aritmética y de otras ramas de la matemática. Razón por la cual, la hipótesis no puede refutarse concluyentemente debido a la falsedad de una oración observacional por ella implicada, pues lo que en rigor lógico queda refutado es el conjunto de oraciones de las que hemos debido servirnos para deducir esta oración; de modo que siempre disponemos, ante una evidencia negativa, de un buen margen de maniobra que nos permitiría, en lugar de retirar la hipótesis propuesta, prescindir de cualquier otra de las oraciones de aquel conjunto[261].

En suma, que el holismo, que Quine retrotrae a la filosofía de la ciencia de Pierre Duhem[262], es la segunda razón por la que el filósofo norteamericano rechazó el atomismo semántico y epistemológico. Para ilustrar su significado, nada mejor que apelar a un caso de la efectiva historia de la ciencia (y no a un experimento imaginario, como solía hacer Quine).

Cuando Galileo decidió hacer público su compromiso con el copernicanismo, una de las objeciones que inmediatamente le fue planteada por los partidarios del sistema geocéntrico fue

---

[261] *Pursuit of Truth*, Cambridge, Harvard University Press (Mass.), 1990. Hay versión castellana —*La búsqueda de la verdad*—, a la que se remite en Crítica, Barcelona, 1991, págs. 33-34.

[262] Quine remite a la obra de Duhem, *La Theorîe Physique,* editada originalmente en París en 1906. Sobre las relaciones, y diferencias, del holismo de Quine y el de Duhem, cfr. J. Vuillemin, «On Duhem's and Quine's Thesis», en P. A. Schilpp & L. E.Hahn (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle, Illinois, Open Court, 1986.

que si realmente la tierra tuviera un movimiento de traslación en torno al Sol debería constatarse alguna diferencia en las paralajes estelares. Pero ninguna tal diferencia era observada.

Tenemos aquí una hipótesis —la copernicana— que implica lo que Quine denomina una categórica observacional —la constatación de una paralaje estelar—. Si Galileo hubiera adoptado un crudo falsacionismo crucialista no hubiera tenido más remedio que renunciar al copernicanismo, pues su hipótesis implicaba una consecuencia observacional que resultaba falsa. Pero como es bien sabido Galileo no renunció al copernicanismo. Su defensa consistió en aducir que las estrellas estaban demasiado lejos como para que, con los medios observacionales tan rudimentarios de los que se disponía, se pudiera constatar la paralaje estelar.

Transcrita a términos lógicos su defensa consistía en señalar que la deducción de la categórica observacional —la constatación de la paralaje— a partir de la hipótesis —el heliocentrismo— sólo podía realizarse si uno aceptaba una serie de hipótesis auxiliares —el carácter relativamente cercano de las estrellas fijas; la adecuación de los instrumentos observacionales; etc.—. Y era la validez de estas hipótesis, y no la del copernicanismo, las que él encontraba razonable poner en tela de juicio a partir de la falsación de la categórica observacional.

Lo que este ejemplo, como otros muchos, viene a demostrar es que el atomismo lógico asumido por los positivistas lógicos lleva a concebir la relación entre experiencia y teoría de una manera excesivamente simplificada y mecánica: como si una evidencia o un conjunto bien delimitado de evidencias ejerciera una fuerza verificatoria sobre un único enunciado observacional y éste, junto con otros enunciados observacionales, ejerciera a su vez otra fuerza verificatoria sobre un único enunciado teórico, y así sucesivamente hasta llegar a los principios teóricos más generales de la ciencia empírica. Los principios lógicos, por su parte, no quedarían verificados ni falsados por ninguna evidencia empírica. Ellos no están en el techo del edificio teórico sino que son el cemento que mantiene juntas sus partes, permitiendo el ascenso o el descenso semántico

desde la experiencia a los enunciados observacionales y desde éstos a los enunciados teóricos, o viceversa.

En definitiva, que el atomismo semántico lleva a concebir la relación entre experiencia y teoría como una fuerza verificatoria unidireccional y simple que va, y sólo puede ir, desde la evidencia a las proposiciones empíricas y de éstas a los principios teóricos. Es justo esta imagen de la relación la que el holismo quineano viene a cambiar.

Para él la totalidad de nuestras creencias, ya sean geográficas, históricas, físicas, o incluso lógico-matemáticas, constituyen una especie de campo de fuerzas de la que la experiencia sólo da las condiciones límites. Un conflicto en la periferia empírica puede ocasionar los más variados reajustes en el interior del campo; una nueva redistribución de valores veritativos entre los enunciados que hasta el momento asumíamos. Lo decisivo es que siempre contamos con un amplio margen de elección para efectuar esa redistribución, dado que ninguna experiencia particular está ligada directamente con ningún enunciado concreto en el interior del campo, sino que esa relación es siempre indirecta, fijada en virtud de consideraciones de equilibrio que tienen que ver con el campo como un todo[263].

Es decir que la relación entre experiencia y teoría, que Quine, como los positivistas, sigue pensando como una doble relación de significación y de verificación, no es para él una fuerza unidireccional y simple que va desde la periferia hacia el centro de la teoría, sino una fuerza multidireccional que se ejerce entre enunciados de un mismo y/o diferente nivel, y que va, a la vez, de fuera (la experiencia) hacia dentro (la teoría) y de dentro hacia fuera.

---

[263] Cfr. «Dos dogmas...», págs. 76-77. Cfr., también, *Word and Object*, Cambridge, MIT (Mass.), 1960. Hay versión castellana, a la que remitimos, en Labor, Barcelona, 1968, págs. 25-26; y «The Nature of Natural Knowledge», en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975, págs. 71-72.

Podemos ahora ver que la apuesta quineana por el holismo está íntimamente ligada a su denuncia del dogma de la analiticidad. Si los positivistas consideraban los principios lógicos como el cemento que mantiene unido los ladrillos del edificio de la ciencia empírica, y sólo a estos últimos como hechos de experiencia, de modo que aquéllos no son ni confirmables ni falsables por ella; lo que Quine va a defender es que el cemento también forma parte del edificio, y que podemos, ante la aparición de una grieta, o cambiar los ladrillos o cambiar el cemento, o ambas cosas.

También la lógica está en función de la experiencia y puede modificarse para resolver problemas que surgen en ésta. No hay enunciado alguno inmune a la revisión; e incluso principios tenidos por leyes lógicas, como el de tercio excluso, pueden llegar a ser cuestionados para poner en sintonía la experiencia con la teoría —en este caso, la de la mecánica cuántica[264].

Lo que estaba diciendo Quine no es sólo que no disponemos de un criterio válido para definir una contraposición entre verdades sintéticas y verdades analíticas (por sinonimia). Estaba diciendo además que las verdades lógicas, como las verdades ontológicas más generales[265], no son cualitativamente diferentes del resto de proposiciones científicas, pues también ellas son revisables. No hay un fundamento inconcuso de la verdad ni los límites-condiciones del conocimiento —la experiencia, los principios lógicos— son fijos y eternos. La experiencia puede ser interpretada de muchas maneras diferentes[266], y la lógica puede ser revisada en cualquier momento[267].

---

[264] Cfr. «Dos dogmas...», pág. 78.

[265] «... las cuestiones ontológicas van a la par con las científico-naturales», «Dos dogmas...», pág. 80.

[266] Quine defiende que la experiencia sólo infra-determina la teoría. Las mismas experiencias son compatibles con muchas teorías diferentes lógicamente incompatibles. Cfr. «The nature of natural Knowledge», pág. 79.

[267] Cfr. *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1970. Hay edición castellana a la que remitimos en Alianza, Madrid, 1973, pág. 171.

Estas tesis, claro está, subvierten la auto-comprensión que de su *status* y tarea ha tenido la teoría del conocimiento tradicional; pero antes de entrar con un poco más de detalle en esta cuestión notemos que el holismo es un arma peligrosa para las pretensiones quineanas de mantenerse en el ámbito del empirismo, pues fácilmente puede llevar a una concepción de la verdad donde la coherencia, y no el ajuste a la experiencia, se convierta en el valor dominante si no único[268].

Vayamos ahora con las innovaciones que la concepción quineana implica para la epistemología. Desde que Descartes forjara el proyecto epistemológico tradicional éste no ha dejado de tener una vocación justificatoria con respecto, fundamentalmente, a la ciencia[269]. Ahora bien, como lo que justifica y lo justificado no pueden estar exactamente al mismo nivel esta vocación implicaba otorgar a la empresa epistemológica el estatuto de una «filosofía primera», cuyas tesis se distinguirían de las de los saberes justificados por su peculiar tipo de certeza: inconcusa, intuitiva, reflexiva, analítica...

---

[268] Esto es algo que han notado tanto A. Grümbraum cuanto D. Davidson. Aunque sus críticas a Quine sean, podríamos decir, de sentido justamente contrario. Para el primero Quine sería demasiado radical en su holismo y, por lo tanto, estaría poniendo en peligro el empirismo. Para el segundo, Quine debiera ser más holista y, consecuentemente, abandonar el empirismo. Cfr. A. Grünbraum, «The Duhemian Argument», en S. Harding (ed.), *Can Theories be Refuted?,* Dordrecht, Reidel, 1976, y D. Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. En honor a la verdad habría que decir que, reconociendo el holismo sin renunciar al empirismo, Quine estaba proponiendo una concepción de la justificación que no era ni fundamentalista —a la manera empirista—, ni coherentista —como suelen serlo las concepciones holistas—, sino fundherentista. Sobre el fundherentismo, Cfr. S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, quien no obstante critica la concepción naturalista de la epistemología quineana.

[269] Ello sería válido inclusive para quienes como Kant partían del *factum* del saber científico. Pues también para Kant lo más propio de la reflexión epistemológica sería plantearse un *quid iuris.* A esta vocación justificatoria de la epistemología creo que es a lo que alude E. Sosa cuando habla del proyecto de «validación» contenido en ella. Cfr. «La naturaleza des-espejada; la epistemología naturalizada», en *Conocimiento y virtud intelectual,* México, FCE, 1992, pág. 41.

Pues bien, si lo que el holismo y el ataque a la analiticidad nos enseña es que no hay diferencias de tipo, sino a lo sumo de grado, entre las proposiciones, ya que todas pueden en un momento u otro ser revisables, lo que de aquí se deduce es que para Quine no cabe la posibilidad de una filosofía primera. Desde luego, la epistemología no tendría un tal *status*[270]. La pregunta que cabe hacerse es si con esta «degradación» de la epistemología no se está obligado también a renunciar a la vocación justificatoria, normativa, que tradicionalmente ha animado a esta disciplina. Cuestión que está relacionada con la tarea y el modo de cumplirla que, según Quine, compete a la epistemología.

En su opinión esa tarea está estrechamente emparentada con la del proyecto clásico: clarificar la relación entre la teoría y la evidencia[271]; pero después de su crítica a los dogmas de la analiticidad y del atomismo epistémico-semántico ya no considera que tal clarificación pueda tomar la forma de una reconstrucción racional de los conceptos científicos. ¿Cómo proceder entonces?

Para empezar no debemos, como punto de partida, prescindir sino utilizar los resultados de la ciencia. No es que Quine quiera negar el papel propedéutico de la duda para la teoría del conocimiento. Pero a su entender la duda y el escepticismo no pueden entenderse al margen de la ciencia, pues ambos son vástagos de ella. Por ello, hay que renunciar a la senda cartesiana y concebir, en su lugar, la teoría del conocimiento como una tarea más dentro de la ciencia natural. Se trata de preguntar cómo hemos llegado a obtener nuestras actuales creencias acerca de la naturaleza sin renunciar a ellas[272].

---

[270] Cfr., por ejemplo, «Naturalización de la epistemología», pág. 115; donde Quine habla de «El desplazamiento de la epistemología de su viejo estatuto de filosofía primera». Para Quine, el lugar de la epistemología no debe ser ocupado por ninguna otra disciplina filosófica. Sencillamente no hay ya posibilidad de una filosofía primera. Cfr., por ejemplo, *Theories and Things*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, pág. 72.

[271] Cfr., por ejemplo, «Naturalización de la epistemología», págs. 109-110.

[272] Cfr. «The Nature of Natural Knowledge», pág. 68.

Así las cosas, no es difícil entender que una de las objeciones que pueden esgrimirse contra el proyecto quineano de naturalización de la epistemología es que incurre en la falta de circularidad. Utilizar la ciencia para explicar la ciencia. Dejemos no obstante esta cuestión aparcada pues quizás esté ligada al problema de la normatividad.

Otra objeción que parece plausible plantearle es la de dogmatismo[273]; pero Quine entiende que su punto de partida es legítimo pues, como recién apuntábamos, las mismas dudas escépticas sólo se formulan, y sólo pueden formularse, sirviéndose de creencias científicas, aun cuando éstas sean tan rudimentarias como la creencia en la existencia de cuerpos materiales.

En efecto, los argumentos escépticos típicos contra la fiabilidad de nuestros sentidos se apoyan en fenómenos como los espejismos, los remos que aparentan torcerse bajo el agua, el arco iris, las post-imágenes, las imágenes dobles y un largo etcétera de ilusiones semejantes. Pero, pregunta Quine, todas estas ilusiones sólo lo son si previamente aceptamos la existencia de genuinos cuerpos con las que contrastarlas[274].

En consecuencia, dado que las dudas escépticas son dudas científicas, tan dogmático —o tan poco dogmático— es empezar por el escepticismo, como empezar apoyándose en los resultados científicos. Pero este último punto de partida tiene sobre aquél la ventaja de que nos permite avanzar más en nuestra comprensión del mundo. Empecemos, nos recomienda pues Quine, apoyándonos en la ciencia. ¿Qué es lo que ésta nos enseña?

He aquí la respuesta quineana. La ciencia nos enseñaría que nuestra única fuente de información sobre el mundo externo es el impacto de los rayos luminosos y de las moléculas sobre nuestros órganos sensoriales[275]. Este sería el punto de

---

[273] B. Stroud, por ejemplo, ha pensado que la epistemología naturalizada de Quine no ofrece ninguna respuesta cabal al escéptico e, incluso, que ella misma aboca al escepticismo. Cfr. B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism,* Oxford, University Press, 1984. Hay versión castellana en FCE, México, 1990.

[274] Cfr. «The Nature of Natural Knowledge», pág. 67.

[275] Cfr. «The Nature of Natural Knowledge», pág. 67.

partida del conocimiento. Su punto de llegada es bien sabido: una complicada construcción teórica a la que llamamos ciencia.

El problema epistemológico es doble: hay un problema *conceptual* —¿cómo podemos construir sobre una base evidencial como ésta una construcción teórica semejante?— y hay un problema *doctrinal* —¿por qué funciona la ciencia tan bien?—[276]. Veamos, aunque sea a grandes trazos, la respuesta quineana a ambas preguntas.

Convencido del fracaso del intento neo-positivista de fundamentar la ciencia natural sobre la experiencia inmediata de una manera firmemente lógica, Quine considera que la relación entre la evidencia empírica y nuestros conceptos no es lógica sino psicológica. Esto es, no podemos reconstruir lógica o racionalmente nuestros conceptos a partir de la experiencia sensorial. Pero es un hecho para Quine indiscutible que, a partir de esa experiencia, aprendemos a manejar los conceptos más abstractos del lenguaje ordinario, y lo mismo vale para las más elaboradas teorías científicas[277].

Así pues, la tarea de explicar la relación entre evidencia y teoría es la tarea de explicar un proceso causal, la tarea de explicar cómo la estimulación —la estimulación empírica y la estimulación social— provocan el aprendizaje, por parte de un sujeto, de un complejo lenguaje teórico. Si la tarea de la epistemología es una tarea de reconstrucción, lo es de reconstrucción no racional sino psicológica, pues es una relación psicológica, no lógica, la que existe entre nuestros conceptos y la evidencia. Por ello, las cuestiones epistemológicas son para Quine cuestiones científicas a propósito de cierta especie de primates[278]. La epistemología pasa a ser, de esta manera, un capítulo de la psicología. O para ser más exactos: psicología

---

[276] «Una idea útil subsiste... con relación a la epistemología en general... la bifurcación en una teoría de conceptos, o de significado, y una teoría de doctrina, o de verdad», «Naturalización de la epistemología», pág. 95.

[277] Cfr., por ejemplo, «The Nature of Natural Knowledge», pág. 74.

[278] Cfr. ídem, pág. 68.

genética, ya que el epistemólogo lo que debe hacer es estudiar empíricamente la adquisición de la ciencia por el hombre[279].

Este planteamiento del problema epistemológico conceptual puede recordar a Hume. Para Quine, como para Hume, lo más a que podemos aspirar es a dar una reconstrucción psicológica de nuestros conceptos teóricos. Pero la naturaleza de esa reconstrucción varía en un caso y en otro. Para Hume se trata de reconstruir la manera en que, mediante leyes asociativas, pasamos de una evidencia subjetiva y privada —las impresiones— al significado, también privado, de los conceptos —las ideas—. La reconstrucción epistemológica humeana es psicológica; sí, pero también subjetiva o mentalista[280].

Con la adopción de una perspectiva mentalista Quine opina que lo más que se consigue es sustituir los problemas de la «mecánica del aprendizaje» —la expresión es suya— por vanos problemas de la conexión causal entre entidades pertenecientes a un reino demasiado tenebroso —el mental— como para que podamos operar con facilidad[281].

Si la epistemología se naturaliza para convertirse en ciencia, entonces lo menos que podemos hacer es exigirle que cumpla con los criterios de cientificidad mínimos; y un criterio de cientificidad mínimo es la objetividad, o intersubjetividad, de las evidencias de las que se parte, los procesos explicativos que se postulan y los resultados a los que se llega[282].

---

[279] Cfr. *The Roots of Reference,* Illinois, La Salle, Open Court, 1974. Hay versión castellana —*Las raíces de la referencia*— a la que remitimos, en Revista de Occidente, Madrid, 1977, pág. 17. Quizá podría decirse también que, dado que la teoría viene para Quine incrustada en el lenguaje, la epistemología naturalizada viene a coincidir con la psicolingüística: «...es... probable que choque con esas ideas preconcebidas... que la epistemología se funda con la psicología, al igual que con la lingüística.» «Naturalización de la epistemología», pág. 118.

[280] Dicho sea de paso, también la reconstrucción de Carnap, aunque racional o lógica, es subjetivista: «Todos los conceptos físicos pueden reducirse a conceptos relativos a la propia experiencia subjetiva personal...», «La antigua y la nueva lógica», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 149.

[281] Cfr. *Las raíces de la referencia,* pág. 50.

[282] Cfr., por ejemplo, ídem, págs. 50 y 52.

Lo que Quine propone es romper con el cartesianismo de una manera mucho más radical de lo que lo había hecho Hume. No es sólo sustituir una reconstrucción lógica por una reconstrucción psicológica. Además, esta reconstrucción psicológica debe hacerse no en términos mentalistas, sino objetivos, o lo que es lo mismo para Quine, conductistas[283]. Y así, las ideas, el tenerlas, quedarán sustituidas por las palabras y su uso competente[284]; los procesos asociativos internos por condicionamientos (procesos de imitación y conjetura empíricamente controlables)[285]; y las evidencias subjetivas, las impresiones, por evidencia objetiva[286].

En resumen, para Quine la epistemología, en su vertiente conceptual, debe ofrecernos una reconstrucción psicológica de cómo a partir de una evidencia objetiva podemos, mediante procesos de condicionamiento, imitación y conjetura, llegar a un uso competente de los recursos teóricos.

¿Y en su vertiente doctrinal? El problema aquí no es explicar cómo llegamos a formar teorías, sino por qué funcionan éstas. Es, en definitiva, el viejo problema de la predicción (o de la inducción en su aspecto lógico, no metodológico[287]). En este punto el humeanismo de Quine es sin reservas: a su entender no se puede trascender la conclusión a la que llegó Hume, la situación humeana —dejó escrito lapidariamente— es la situación humana[288].

---

[283] «El aprendizaje infantil es un territorio radiante en el que florece la psicología conductista», *Las raíces de la referencia,* pág. 51. Si no se pierde de vista que para Quine, como ya dijimos, la epistemología debe ser psicolingüística genética, lo que de esta afirmación se deduce es que para él la epistemología debe ser construida desde presupuestos conductistas.

[284] Cfr., por ejemplo, *Las raíces de la referencia,* pág. 51.

[285] Cfr., por ejemplo, «The Nature of Natual Knowledge», pág. 74.

[286] Cfr. «Naturalización de la epistemología», pág. 117.

[287] Sobre estos dos aspectos del problema de la inducción, cfr. H. Feigl, «The Logical Character of the Principle of Induction», en H. Feigl & W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949. El aspecto metodológico del problema de la inducción puede convertir a éste en un problema intrascendente de la filosofía de la ciencia. El aspecto lógico lo convierte, por contra, en un problema epistemológico fundamental.

[288] Cfr. «Naturalización de la epistemología», pág. 96. Cfr., también, *Las raíces de la referencia,* pág. 34.

Sólo, si cabe, cierta matización a las posiciones del escocés, a saber: es imposible justificar racionalmente cualquier inducción, pero podemos confiar en la validez pragmática de aquéllas realizadas según el método científico porque, en definitiva, este método ha superado la prueba de la selección natural, ha permitido a los hombres adaptarse al entorno. Así la biología darwiniana ayudaría a explicar por qué la inducción es tan eficaz[289]. El darwinismo juega en el aspecto doctrinal, el papel que el conductismo juega en el aspecto conceptual.

Es muy difícil exagerar la influencia de Quine. Su propuesta de naturalización de la epistemología cuenta en la actualidad con un gran número de adeptos[290]. La pregunta que debemos plantearnos ahora es: ¿qué relación guarda la misma con el proyecto epistemológico tradicional?

---

[289] Cfr. «The Nature of Natural Knowledge», pág. 70.

[290] A lo que algunos añadirían que puede verse como coincidente en su sentido, aunque no en su concreción, con otras epistemologías como la genética —ligada al nombre de Piaget. Cfr., por ejemplo, *Psychologie et épistémologie,* París, Gonthier, 1970 (hay edición castellana en Planeta, Barcelona, 1985)— o la evolucionista —de un Campbell, Cfr. «Evolutionary Epistemology», en P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of K. Popper*, Illinois, La Salle, Open Court, 1974— . Cfr. A. I. Goldman, «The Relation Between Epistemology and Psychology», *Synthese*, núm. 64, 1985. En líneas generales habría que añadir a la lista de Goldman las epistemologías darwinistas, en las que podríamos incluir los planteamientos de K. Lorenz —cfr. «Kant's Lehre von apriorischen im Lichte geganwerartiger Biologie», *Blatter für Deutsche Philosophie,* núm. 15— o los más recientes de M. Ruse —cfr. *Taking Darwin Seriously*, Oxford, Blackwell, 1986 (hay edición castellana en Barcelona, Salvat, 1987)— quien discute las propuestas de Campbell, Lorenz y el mismo Quine, y los enfoques de los sociólogos de la ciencia. Cfr., por ejemplo, D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago, University of Chicago, 1976, o B. Latour, *La science en action,* París, Seuil, 1984. Para una crítica —severa— de los enfoques de la sociología de la ciencia, cfr. M. H. Otero, «La racionalidad disuelta en la explicación sociológica», en L. Olivé, *Racionalidad epistémica*, vol. 9 de la Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Madrid, Trotta, 1995. Por cierto que en este magnífico volumen de la enciclopedia puede encontrarse una sucinta pero excelente presentación de lo que significa la propuesta naturalizadora a cargo de F. Broncano, «La naturalización de la razón». Por otra parte, añadir que los partidarios de la propuesta quineana de naturalización de la epistemología tampoco seguirían hoy a Quine en muchos de los puntos centrales de su perspectiva (por ejemplo, en su conductismo).

A pesar de que muchos de los presupuestos de éste —el fundamentalismo, el subjetivismo, el atomismo— son abolidos[291], Quine presenta su enfoque como heredero de la tarea tradicionalmente asignada a la teoría del conocimiento —clarificar la relación entre evidencia y teoría—[292] y, hay que presumir, como capaz de cumplir los objetivos que ésta se proponía —justificar nuestras pretensiones cognitivas, la posibilidad de un acuerdo epistémico, contribuir al cumplimiento del ideal ilustrado...—. Pero ¿los cumple?

Es ahora cuando debemos retomar los problemas que antes hemos ido aparcando, pero con clara conciencia de lo siguiente: que quizás donde Quine falle ello puede deberse no a su propuesta general de naturalización de la epistemología, sino a su manera particular de concretarla. De modo que debemos estar vigilantes para no tomar la parte —la crítica de la concreta manera como Quine naturaliza la epistemología— por el todo —la crítica del proyecto de naturalización de la epistemología.

¿Puede Quine, frente al desafío del escéptico, justificar nuestras pretensiones de conocimiento? Como ya apuntamos hay quien responde esta pregunta de forma negativa[293]. El argumento quineano contra la duda escéptica, recordémoslo, consistió en señalar que también ella presupone la ciencia. Pero ¿acaso no puede el escéptico aceptar este punto y seguir manteniendo sus dudas? Contestar negativamente esta pregunta sería tanto como negar la legitimidad del argumento por reducción al absurdo, que dicho sea de paso, es uno de los favoritos de los escépticos de todos los tiempos. El escéptico perfectamente puede conceder a Quine que parte de asumir la validez de alguna tesis científica, pero que dado que esa tesis llega a una contradicción, está perfectamente legitimado para negar la

---

[291] Otros, dicho sea de paso, son conservados, el teoreticismo y el cientifismo, por ejemplo.

[292] Cfr. *La búsqueda de la verdad,* pág. 41.

[293] Nos referimos a B. Stroud.

validez de la tesis de la que partió —la validez de la tesis científica[294].

El argumento antiescéptico de Quine se muestra, pues, como llamativamente endeble. Lo que debiera hacer Quine no es reprochar al escéptico el que en su argumento se apoye en premisas extraídas de la ciencia, sino mostrar que esas premisas no se prestan a contradicciones. Pero si ahora analizamos, por ejemplo, lo que podríamos considerar la tesis de Quine sobre el conocimiento perceptivo su posición se muestra como especialmente desastrosa. Pues las premisas suministradas por la ciencia, de las que en su opinión debe partir la investigación epistemológica, son especialmente propensas a favorecer las posiciones escépticas[295].

Recordemos que según estas premisas, la única base en la que pueden apoyarse todas nuestras teorías sobre el mundo es «el impacto de los rayos de luz y las moléculas sobre nuestras superficies sensoriales». De este modo estos impactos son la única instancia a la que podemos apelar para dotar de contenido empírico y contrastar en la experiencia cualquier posible teoría. Ahora bien, ¿qué garantiza una apelación semejante?

El mismo Quine consideraba que los impactos de los rayos de luz y de las moléculas sobre nuestros órganos sensoriales son lo suficientemente homogéneos como para causar en éstos patrones estimulares bastante parecidos. Y que la semejanza de estos patrones basta para garantizar el acuerdo a propósito del valor de verdad de ciertas oraciones: aquellas a las que él denomina observacionales ocasionales[296].

---

[294] Ésta es la estructura, por ejemplo, del argumento de la ilusión en su vertiente causal, esgrimido por los escépticos contra la posibilidad de un conocimiento empírico objetivo. Cfr., por ejemplo, D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford Clarendon Press, 1967, cap. XII, sección 1. Ryle bautizó a este argumento como «el dilema del neurofisiólogo» en su *Dilemmas*, Cambridge, University Press, 1954.

[295] De ahí que a mi entender lleve razón Stroud cuando acusa a Quine no sólo de no haber refutado cumplidamente el escepticismo sino, además, de fomentarlo.

[296] De este modo, la evidencia sobre la que se apoyan las oraciones observacionales ocasionales son el suelo empírico rocoso sobre el que se construye

Sin embargo, del mismo modo en que el teórico fundamentalista se encontraba con que le resultaba muy difícil extender su certeza más allá de un ámbito puntual, algo análogo vemos que le ocurre aquí a Quine. Pues todo lo que el consenso a propósito del valor de verdad de estas oraciones nos viene a garantizar es que los patrones estimulares de quienes asienten a ellas son semejantes[297].

Por atenernos al célebre ejemplo de *Palabra y Objeto*. Podemos estar seguros de que el nativo que asiente a la expresión de su lengua «¡Gavagai!» tiene, cuando lo hace, un patrón estimular semejante al que nos induce a nosotros a asentir a «¡Conejo!»; pero de lo que no podemos estar seguros es de que él, como nosotros, se esté refiriendo a un objeto físico persistente[298].

Ahora bien, dado que hay innegables analogías entre las situaciones de traducción radical —interpretación de un lenguaje absolutamente desconocido por parte de un lingüista— y de aprendizaje del lenguaje por parte de un niño[299], quizás

---

cualquier teoría; el punto ontológico y epistemológico absoluto, el sustituto del *cogito ergo sum* cartesiano o, mejor, de las proposiciones protocolares de los positivistas. Cfr., por ejemplo, *Palabra y Objeto*, pág. 57, o «Naturalización de la epistemología», págs. 115-117. Si antes veíamos que, a pesar de sus críticas al «dogma» de la analiticidad, Quine compartía con los positivistas una concepción reductiva del análisis que presupone la validez de la estructura fundamentalista del conocimiento; ahora empezamos a ver que a pesar de su holismo y su crítica del atomismo no se aleja mucho del presupuesto, igualmente caro a los fundamentalistas, de la existencia de un nivel de conocimiento infalible. Sin embargo, es importante retener que para Quine ese acuerdo respecto al significado y condiciones veritativas de las oraciones observacionales-ocasionales sólo está garantizado mientras éstas se tomen holofrásticamente; consecuencia de su tesis de la inescrutabilidad de la referencia a la que luego haremos alusión.

[297] La cosa es, por lo demás, harto discutible. Basta pensar en las diferencias en los patrones estimulares producto de las diferentes perspectivas de los interlocutores. El asunto empieza a recordar los laberintos de los fenomenistas. Veremos que no por azar.

[298] Es la famosa tesis quineana de la inescrutabilidad de la referencia, a la que van ligadas las no menos famosas de la indeterminación de la traducción y de la relatividad ontológica.

[299] Cfr. *Palabra y Objeto*, pág. 60. Cfr., también, por ejemplo, «Hablando de objetos», en *La relatividad ontológica y otros ensayos,* pág. 17.

debiéramos radicalizar la anterior conclusión y admitir que en realidad ni tan siquiera puedo asegurar que cuando alguien utiliza la palabra castellana «conejo» se esté refiriendo, como yo, a un objeto físico persistente[300].

Si ahora transcribimos esta tesis de los términos semánticos en que Quine la formula a términos epistemológicos, lo que tenemos es que no puedo asegurar que nadie tome los patrones estimulares semejantes a los míos como evidencia de la existencia de objetos físicos persistentes. ¡La semejanza de patrones estimulares no garantiza una evidencia compartida! ¡Quizás *sólo* para mí es evidente que existe un mundo objetivo![301]

Ahora vemos que las relaciones de Quine con el fenomenismo son más extrañas y complicadas de lo que en un principio pudieran parecer. En algunos de sus primeros escritos —en «Acerca de lo que hay», por ejemplo— llega a defender que el esquema conceptual del fenomenismo está en pie de igualdad con el esquema conceptual del fisicalismo, y aun tiene prioridad epistemológica sobre éste[302]. Con posterioridad[303] pasó a adoptar un compromiso más firme con el fisicalismo.

---

[300] Cfr. «La relatividad ontológica», págs. 61 y 66.

[301] La acusación de solipsismo contra Quine no es nueva. H. Putnam, por ejemplo, ya defendió que Quine está condenado a incurrir en un «solipsismo metodológico». Cfr. «Why Reason Can't Be Naturalized?» en *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge, University Press, 1983, págs. 245 y sigs. Pero el solipsismo que Putnam le achaca —probablemente de una manera correcta— no es el mismo cuya posibilidad estamos sugiriendo aquí que se desprende de los puntos de partida de Quine; un solipsismo no metodológico sino epistemológico: no puedo estar seguro de no ser el único para el que la existencia de un mundo objetivo es evidente.

[302] Cfr. «Acerca de lo que hay», en *Desde un punto de vista lógico*, pág. 47. No menos escandalosamente afirma en «Dos dogmas del empirismo»: «Como empirista, sigo concibiendo el esquema conceptual de la ciencia como un instrumento destinado en última instancia a predecir experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Introducimos con razón conceptualmente los objetos físicos en esta situación porque son intermediarios convenientes, no por definición en términos de experiencia, sino irreductiblemente puestos con un estatuto epistemológico comparable al de los dioses de Homero... en cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia», *Desde un punto de vista lógico,* pág. 79.

[303] Quizá el punto de inflexión se pueda localizar en su artículo de 1953, «On Mental Entities», recogido en *The Way of Paradox*.

Si la epistemología es parte de la ciencia, no puede permitirse el lujo de tomar un punto de partida que no cumpla ese requisito básico de la cientificidad que es la intersubjetividad. En consecuencia empezó a hablar de «impactos de los rayos de luz y de las moléculas sobre nuestras superficies sensoriales», «irritaciones de las superficies sensoriales», «activación de receptores sensoriales», etc.

El problema es que si Quine está en lo correcto lo que la investigación epistemológica nos obliga a concluir es que la experiencia sólo es objetiva si para sistematizarla se utiliza una ontología de objetos y, por tanto, sólo será objetiva para quien utilice una ontología semejante: quizás sólo yo. Una conclusión que pienso dejaría bastante satisfecho al escéptico más exigente[304].

No obstante, ya antes advertimos que había que estar vigilantes para no cargar en el debe de la epistemología naturalizada lo que sólo habría que reprochar a la particular manera de entender ésta que tiene Quine. ¿No admite la epistemología naturalizada otras maneras más satisfactorias que la quineana de combatir el escepticismo, al menos en este punto?

Me inclino a pensar que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. Habiendo analizado en otra parte[305] cómo la pro-

---

[304] En cierta manera el argumento quineano en este punto parece coincidir con el argumento escéptico de la ilusión en su versión causal contra el carácter objetivo de nuestro conocimiento empírico, (o el dilema del neurofisiólogo, si es que se prefiere el rótulo ryleano). Puesto que este argumento heredado por Kant de Berkeley y de Hume ya dijimos que pudo estar en la base de su adopción de las tesis del idealismo trascendental, las dificultades de Quine en este punto recuerdan a las del filósofo de Königsberg con la cosa en sí (su equivalente quineano sería la experiencia previa a cualquier proceso de «entificación»). De hecho, creo que Stroud, quien defiende que es la tesis quineana del carácter «proyectivo» de toda ontología la que abre en su filosofía el camino del escepticismo, no hace sino repetir muchos de los argumentos empleados ya por Hegel contra Kant.

[305] «Sensación y percepción», en L. Villoro (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1999. El aspecto semántico de la cuestión lo abordé, junto con mi compañero N. Sánchez Durá, en el trabajo: «Interpretación: radical y cultural», en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática,* Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Madrid, Trotta, 1999.

puesta de Davidson de sustituir la concepción proximal de la evidencia y del significado empírico, asumida por Quine, por una concepción distal de los mismos[306], o las de Dretske[307] y Fodor [308]de servirse de los recursos de las teorías del procesamiento de información, fracasan para explicar el carácter objetivo de la experiencia, me limitaré aquí a apuntar la razón de mi pesimismo: la ciencia no puede explicar lo que, como es el caso de la objetividad de la experiencia, debe necesariamente presuponer en su mismo punto de partida. Si se prefiere: no puede explicar lo que son sus propias condiciones transcendentales de posibilidad.

Esta última observación nos permite entrar en la discusión de otros reproches recurrentes contra la propuesta de naturalización de la epistemología: su circularidad, su dogmatismo, su incapacidad para afrontar la dimensión normativa del fenómeno epistémico... que de ser legítimas ratificarían la conclusión de que la epistemología naturalizada es incapaz de lograr los objetivos que la teoría tradicional del conocimiento se proponía.

Pero para discutir con un mínimo de rigor debemos clarificar un poco más en qué consiste exactamente el proyecto de naturalización de la epistemología. Lo que sabemos es que para Quine tal naturalización significa que la epistemología debe convertirse en un capítulo de la psicolingüística y de la biología. O para ser más exactos: de la psicolingüística conductista y de la biología darwinista. Ahora bien, ante esta con-

---

[306] Cfr. D. Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en G. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, Blackwell, 1986 (hay versión castellana recogida en D. Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992. Como el mismo título de este trabajo indica Davidson agudiza en él el distanciamiento con respecto a Quine que inició en «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». Creo que el resultado lógico de este distanciamiento debiera ser situar a Davidson fuera de la órbita del naturalismo cientifista quineano.

[307] Cfr., fundamentalmente, *Knowledge and the Flow of Information*, Londres, MIT, 1981, y «Conscious Experience», *Mind,* vol. 102, núm. 406.

[308] Cfr. J. Fodor, *The Modularity of Mind,* Londres, MIT, 1983.

creción cabe preguntarse ¿se puede mantener el proyecto de naturalización de la epistemología si uno se muestra desafecto a tales concretos paradigmas psicolingüísticos y biológicos[309]?

La respuesta, sospecho, debe ser condicionalmente afirmativa. Es posible no adscribirse al conductismo o al darwinismo y permanecer fiel al proyecto de naturalización, pero sólo si los paradigmas que se escogen para suplantar aquéllos tienen en común con ellos ciertos rasgos (o quizás cierto rasgo) esenciales.

Lo que el conductismo radical skinneriano y el darwinismo que Quine abraza comparten —y sospecho que ésta es la razón de que los abrace— es que, por una parte, admiten —o pretenden admitir— una definición operacional de sus términos teóricos[310] y, fundamentalmente, que desenmascaran, o pretenden desenmascarar, el carácter espurio de ciertos procesos aparentemente intencionales: emitir una operante para obtener un refuerzo —en el caso de Skinner—; la adopción de ciertas características fenotípicas que permiten la adaptación —en el caso de Darwin—. Dicho de otra manera, eliminan la teleología, la intencionalidad y, consiguientemente, son estrategias que permiten «huir de la intensión» en el área donde tal huída parece más problemática: el comportamiento animal y humano[311].

---

[309] Por ejemplo, si uno dijera que la epistemología debe pasar a ser un capítulo de la psicolingüística cognitiva, o de la biología michourinista.

[310] Entendiendo «término teórico» en el sentido de D. Lewis, cfr. «Psychophysical and Theoretical Identifications», en N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Londres, Methuen, 1980.

[311] La coincidencia entre Skinner y Darwin no es casualidad. Skinner reconoce que su teoría del condicionamiento operante es una concreción del modelo de explicación causal inaugurado por Darwin: una explicación por las consecuencias pero sin teleología. La exposición más clara de los presupuestos onto-epistemológicos de sus puntos de vista psicológicos creo que la da Skinner en su libro, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1971. Respecto a Darwin es obvio que su obra clave es *El origen de las especies*, Barcelona, Bruguera, 1976; aunque para el asunto que estamos tratando quizás tenga mayor importancia *El origen del hombre*, Madrid, EDAF, 1981. Dicho sea de paso, aunque no lo voy a argumentar aquí creo que la lectura de esta última obra permite apreciar las dificultades que el mismo Darwin tenía para ser un darwinista radical, entendiendo por darwinismo radical la posición de quien entiende que todo comportamiento humano —el moral y el epistémico incluido— se

¿Por dónde pasa el límite de la naturalización entonces? Por dos puntos: por no admitir teorías cuyos términos no sean empíricamente caracterizables, y por no admitir teorías que concedan un lugar irreductible a la intencionalidad. Empirismo y extensionalidad. Aunque, en cualquier caso, la última defendida con mucha más radicalidad que el primero, pues en sus últimos escritos Quine ha terminado por reconocer que quizás haya que admitir el recurso a teorías cuyos términos teóricos no admitan una estricta definición operacional[312].

El reto de la naturalización de la epistemología es entonces la posibilidad de explicar el conocimiento no sirviéndonos para ello sino de teorías empíricas extensionales. Y ahora podemos entender mejor los problemas del proyecto: la cuestión de la normatividad, el dogmatismo, la circularidad.

La cuestión de la normatividad. En efecto, *prima facie* los términos epistémicos presentan un componente normativo. El conocimiento implica justificación. Es por ello que aunque la falsedad de *p* es razón suficiente para negar «Se sabe que *p»;* su verdad no basta para afirmar la verdad de ésta. La normatividad supone, pues, un escollo para la extensionalidad. Por lo tanto, para la naturalización.

---

puede explicar en términos de selección natural, es decir: mediante mecanismos ciegos desde la perspectiva teleológica. Ni que decir tiene que no todo darwinista está obligado a serlo radicalmente.

[312] Cfr. las réplicas de Quine a Katz y Follesdal en R. B. Barret & R. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford, Blackwell, 1990. La tímida y desganada rectificación quineana parece inevitable después del naufragio del conductismo skinneriano a manos de la psicología cognitiva. Al respecto, cfr. la crítica de J. Fodor en *La explicación psicológica*, Madrid, Cátedra, 1980. Skinner hizo una retractación en la misma línea en uno de sus últimos artículos: «Cognitive Science and Behaviorism», *British Journal of Psychology,* núm. 76, 1985. En el fondo tanto Skinner como Quine se han movido en el marco de la concepción de los positivistas lógicos de los requisitos que una explicación científica debe reunir. Una vez más vemos que a pesar de todo Quine no se aleja tanto de sus maestros vieneses. Por otra parte, podrá entenderse ahora por qué dejamos más arriba abierta la posibilidad de que para Quine sólo hubiera una condición necesaria de la «naturalización» de la epistemología. La extensionalidad sería, a mi entender, la auténtica *conditio sine qua non* de la misma. La pregunta que dejamos planteada más arriba debiera responderse afirmativamente, pues tanto la psicología cognitiva como la biología michourinista cumplirían esta condición.

El dogmatismo. ¿Por qué hemos de buscar especialmente una explicación empírica y extensional del conocimiento? La única respuesta plausible pasaría por mostrar que las explicaciones empíricas y extensionales son las mejores, pero aparte de que esto nos retrotrae al problema de la normatividad —¿admite el predicado «mejor» un análisis extensional?— plantea la cuestión de la circularidad. ¿No se nos está diciendo al final que debemos procurar teorías empíricas y extensionales sobre el conocimiento porque el conocimiento, o al menos el mejor conocimiento posible, viene articulado en teorías ellas mismas empíricas y extensionales?

Estando íntimamente ligadas todas estas objeciones la respuesta quineana a las mismas también lo está[313]. Cuando explícitamente propuso la naturalización de la epistemología dijo a propósito del problema de la circularidad que el mismo resultaba fatal si el epistemólogo pretendía validar los fundamentos de la ciencia empírica sirviéndose de la psicología o de cualquier otra ciencia empírica; pero esos mismos escrúpulos carecían de importancia si entendía su tarea como la de, sencillamente, entender el nexo entre la observación y la ciencia[314].

Lo que parecía querer decirnos es que lo que el epistemólogo naturalizado debe hacer es empezar por considerar el conocimiento —la teoría— como un fenómeno más dentro

---

[313] Aunque esta respuesta, según pienso, no ha sido sino superficialmente articulada por Quine. Quizás sea en el primer capítulo de *La búsqueda de la verdad* donde se puede encontrar su tratamiento más elaborado de estas cuestiones. Lo que vamos a exponer a continuación es más una «reconstrucción racional» de la posición de Quine que una exposición de la misma. Como tal reconstrucción no es la única posible. Valeriano Iranzo García ofreció en su tesis de doctorado: *La naturalización de la epistemología en la obra de W. V. Quine*, Universidad de Valencia, 1990, realizada bajo la dirección del Profesor J. Ll. Blasco, una reconstrucción alternativa a la nuestra. Alternativa no quiere decir, obviamente, incompatible. Y si mi valoración de la propuesta de Quine es muy diferente de la de Valeriano Iranzo ello no depende para nada, según creo, de las diferencias entre nuestras respectivas reconstrucciones de la posición del filósofo norteamericano.

[314] «Naturalización de la epistemología», pág. 101.

del mundo y preguntarse simplemente por sus causas; del mismo modo en que, por ejemplo, podemos considerar la pigmentación oscura de una determinada población de *Bistol Betularia*, una mariposa usualmente blanca, y preguntarnos por su causa[315]. Es decir, que para que la circularidad deje de ser una objeción fatal bien podríamos decir que lo que propone Quine es una *epojé* de sentido inverso a la husserliana: empecemos por considerar el conocimiento como un fenómeno exclusivamente intramundano.

Si esto es lo que hay que hacer, si lo que la epistemología busca es explicar una serie de nexos causales, entonces el que nos ofrezca una teoría empírica y extensional parece bastante plausible pues, por una parte, pocos estarían dispuestos a negar que la experiencia es una buena manera de descubrir nexos causales y, por la otra, nuestra concepción, digamos intuitiva, de la causalidad es la de una relación extensional. De modo que lo que queda neutralizado ahora es la acusación de dogmatismo.

Ahora bien, una vez enfocado de este modo el asunto ¿qué es lo que descubrimos? Algo bastante análogo a lo que descubrimos en el caso de la *Biston Betularia*. El fenómeno no puede explicarse por causas digamos estrictamente endógenas —los patrones estimulares que desatan la teorización (recuérdese la tesis de la infradeterminación empírica de las teorías); el pool genético de la población de *Betularia* precursora de la que ahora estamos estudiando— y deberemos recurrir a consideraciones digamos exógenas que en uno y otro caso apuntan a un rasgo compartido de los fenómenos estudiados: su valor de supervivencia para los sujetos de los mismos.

En efecto, de la misma manera en que el valor de supervivencia de la pigmentación oscura en un ecosistema fuertemente contaminado explica que ésta llegue a ser dominante

---

[315] Estoy aludiendo, huelga decirlo, al celebérrimo fenómeno de la melanosis industrial padecido por las poblaciones albinas de *Bistol Betularia* en las áreas de fuerte contaminación industrial.

entre una población cuyos antecedentes genéticos parecían condenar la melanosis al rango de excepción; la adopción de una teoría antes que otra cualquiera por parte de un sujeto cognoscente estará determinada por su mayor valor de supervivencia, un factor que en el caso de las teorías está directamente ligado a su diferente capacidad de predicción[316].

De este modo la investigación puramente extensional nos descubre un «valor» darwiniano —recuérdese que ya Quine había advertido que el problema epistemológico que él denominaba doctrinal, y que no es otro sino el de la justificación, por donde se introduce la cuestión de la normatividad, se resolvería apelando a la biología darwiniana— en las teorías: su contribución a la supervivencia de quien las asume.

Este valor permite a su vez la justificación de una serie de virtudes teoréticas o principios heurísticos[317] y, lo que es más importante para nosotros, una justificación de los rasgos de nuestras opciones epistemológicas —lo que neutralizaría definitivamente las acusaciones tanto de dogmatismo cuanto de circularidad viciosa.

---

316 Cfr. *La búsqueda de la verdad*, pág. 43.

317 Quine trató este tema fundamentalmente en su libro con J. S. Ullian, *The Web of Belief*, Nuev York, Random House, 1970. Allí ofreció una lista de cinco virtudes teoréticas: conservadurismo, generalidad, simplicidad, refutabilidad y modestia. Esta lista podría hacer pensar que la epistemología quineana tiene un carácter fuertemente falsacionista que la acercaría a los postulados de Popper. A mi entender se trata de un espejismo. El falsacionismo de Popper se encuadra en el marco de un racionalismo crítico que si bien puede considerarse como una epistemología de cariz evolucionista no es darwinista, cfr. por ejemplo, K. Popper, *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974; *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983, o *Sociedad abierta, universo abierto,* Madrid, Tecnos, 1984. Para una crítica del evolucionismo, que no darwinismo de la epistemología de Popper, cfr. M. Ruse, *Tomándose a Darwin en serio*, págs. 76 y sigs. Por mi parte, expuse los postulados básicos de la epistemología popperiana y sus aplicaciones al ámbito de las ciencias sociales en «Anti-historicismo», *Cuadernos de Filosofía y ciencia*, 2001. Sólo dos pequeños detalles para que se comprenda lo lejos que está Popper del naturalismo quineano: su admisión de un tercer mundo —reino por antonomasia de las intensiones— y su teoría «objetiva» de la mente, tan ajena al conductismo o al eliminacionismo neurofisiologista de Quine.

En efecto, una vez establecido el valor para la supervivencia que las teorías, en virtud de su capacidad de predicción, tienen podemos justificar el porqué de una teoría empírica y extensional. Empírica, porque han sido las teorías que se han basado en la experiencia sensorial y han aceptado someterse al tribunal de esa misma experiencia las que se han demostrado como más valiosas, esto es: como más eficaces de cara a la predicción.

Así pudo decir Quine que la norma que preside su epistemología naturalizada viene a coincidir con la que presidía la epistemología tradicional en su concreción empirista: *nihil in mente quod non prius in sensu*; y que el descubrimiento de que nuestra información sobre el mundo nos llega a través de los impactos que reciben nuestros receptores sensoriales posee la antigua fuerza normativa que nos permite protegernos contra telépatas, adivinos o cualesquiera otros falsarios[318].

Extensional, por exactamente las mismas razones. Pues han sido las teorías extensionales las que se han demostrado más eficaces en la predicción y, por tanto, con mayor valor de supervivencia. Ahí está el desencantamiento del mundo producido por la física moderna y cómo ésta barrió toda teleología y antropomorfismo de sus explicaciones[319].

¿Qué decir de todo esto? Si la epistemología naturalizada fracasaba en la parte conceptual de la tradicional tarea epistemológica, ya que no conseguía soslayar el peligro de escepticismo, ¿habrá que admitir que consigue mejores resultados en lo que respecta a la parte doctrinal o justificatoria?

Opino que no. Y voy a exponer las razones de este pesimismo brevemente. Para empezar es más que dudoso que la *epojé* naturalista quineana resulte más realizable que la *epojé* antinaturalista de Husserl. Si puesto entre paréntesis el mundo

---

[318] Cfr. *La búsqueda de la verdad,* pág. 42.

[319] Curiosamente, Quine no argumenta a favor de la extensionalidad de las teorías; pero que apuesta por ella es claro por su apelación únicamente a las «ciencias fuertes» como paradigmas de conocimiento. Cfr., por ejemplo, *La búsqueda de la verdad,* pág. 43.

es difícil que podamos quedarnos con el conocimiento de una conciencia que conserva el sentido del mundo; puesta entre paréntesis la conciencia —principal fuente de intensionalidad— es difícil que podamos quedarnos con un mundo que conserve el sentido del conocimiento[320].

Pero suponiendo que pudiéramos soslayar esta primera dificultad. ¿Podríamos reducir los aspectos normativos del conocimiento al darwiniano valor de su contribución a la supervivencia del sujeto cognoscente? La respuesta se me antoja que debe ser un rotundo no.

Lo primero que habría que decir es que para que el conocimiento respondiera a aquel valor darwiniano no debiera tener sólo un carácter predictivo sino fundamentalmente tecnológico. Estar informado por el oráculo de que moriré el día *h* no me ayudará para nada a sobrevivir a tan fatídica fecha. Pero como ya Aristóteles glosara en el primer libro de su *Metafísica,* los seres humanos son capaces de embarcarse en aventuras cognitivas que trascienden con mucho sus intereses tecnológicos, y sus logros en estos campos no por ello dejan de merecer el título de conocimiento.

Lo segundo y quizás definitivo que habría que añadir es que el conocimiento tecnológico —y esto es algo que hoy estamos en mejor disposición de comprender que nunca antes— puede ser la principal amenaza a corto plazo para la supervivencia del género humano. ¿Acaso si la funesta posibilidad de una conflagración nuclear fuera a producirse habría que decir que los seres humanos no llegaron a conocer los principios de la fisión del átomo?

Todas estas consideraciones y otras más que podríamos hacer no son sino variaciones de un punto básico que hace que

---

[320] No voy a desarrollar este punto. Simplemente piénsese que de tomarnos en serio el naturalismo el fenómeno que tendríamos que explicar no sería la teoría (pues ésta tiene sentido, es decir: lo que constituye el contenido de las actitudes intensionales como las creencias, deseos, etc.) sino unos ruidos o unas manchas sobre papel (lo que desde la perspectiva intensional denominamos las oraciones, habladas o escritas, en que se articula la teoría).

nuestras críticas valgan no sólo para los peculiares planteamientos de Quine sino para cualquier propuesta de comprensión naturalizada del conocimiento: las razones no pueden reducirse a causas. Y son aquéllas, y no éstas, las que están involucradas en la justificación. De modo que aunque el fenómeno cognitivo tenga causas —algo que no se nos ocurriría negar— la clarificación de las mismas —y es éste el terreno en el que las epistemologías naturalizadas tienen mucho que aportar— nunca podrá equivaler a una explicación del aspecto normativo del mismo.

Lo que tenemos entonces es que la epistemología naturalizada no puede cumplir las tareas de la epistemología tradicional ni en su vertiente conceptual ni en la doctrinal. Pero justo del reconocimiento de esta inviabilidad puede surgir una comprensión alternativa de la relación de una y otra.

Hasta ahora hemos estado admitiendo que la epistemología naturalizada aspiraba a cumplir las tareas que habían sido propias de la epistemología tradicional, pero ¿por qué debiera ser ello así? Es la pregunta que se hará el partidario de lo que podríamos llamar la comprensión eliminacionista de la propuesta naturalizadora[321].

Tomémonos en serio el darwinismo. No sólo se extinguen las teorías sino también sus problemas. La química no puede encontrar la piedra filosofal de los alquimistas, pero es que tampoco tiene por qué buscarla. La epistemología naturalizada no puede, en el plano conceptual, salvar el escollo del escepticismo; ni puede en el plano doctrinal dar cuenta de la normatividad. Pero es que escepticismo y normatividad eran problemas interesantes sólo para el programa de investigación que representaba la vieja epistemología. En la nueva estos pro-

---

[321] Por ejemplo, P. S. Churchland, en «Epistemology in the Age of Neuroscience», *Journal of Philosophy*, núm. 84, 1987. Creo que la tentación eliminacionista también seduce en muchas ocasiones al mismo Quine; razón por la que quizá no tematice en exceso las cuestiones que ahora estamos tratando. Por lo demás, probablemente cierta tentación eliminacionista sea también ineludible desde las posiciones de la sociología de la ciencia.

blemas son tan irrelevantes como el problema de la piedra filosofal para el químico.

Dudo que esta alternativa resulte coherente. Exactamente, por ejemplo, ¿qué querría decir que el epistemólogo puede desatender las dimensiones normativas del fenómeno cognitivo? ¿Significa que el epistemólogo deberá renunciar a hablar de conocimiento, de verdad, de evidencia...? Si lo hiciera ¿qué motivo tendría él o nosotros para seguir denominando a su investigación «epistemología? Pero si no lo hace, como es el caso, siempre se le podrá exigir que aclare la dimensión normativa que las nociones que él mismo utiliza indudablemente tienen[322].

Estas consideraciones, por otra parte, nos permiten enjuiciar a la propuesta naturalizadora desde un terreno ético[323]. Según la misma se trataría de obtener una teoría empírica puramente extensional del conocimiento. Una teoría que tuviera el valor de ser predictiva y tecnológicamente fructífera. Según el modelo de las ciencias fuertes. Y ahora viene la pregunta fatídica. ¿También debiéramos buscar este tipo de teorías cuando lo que tratamos de conocer es a los otros seres humanos?[324] ¿Debiéramos explicar y controlar su conducta prescindiendo de la consideración de sus estados intencionales?

Empezamos ahora a ver que la propuesta naturalizadora desemboca bastante *naturalmente* en el enfoque «más allá de la

---

[322] Cfr. la crítica a los aspectos epistemológicos del eliminacionismo en H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge (Mass.), MIT, 1988. También, S. Haack, ob. cit.

[323] Algo que ya hizo Strawson en su *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Aunque suscribo los puntos de vista strawsonianos creo que su crítica al naturalismo cientifista, como el de Quine, podría radicalizarse.

[324] Dicho sea de paso: ¿podríamos adoptar consistentemente esta actitud hacia nosotros mismos? La respuesta es no. Una ciencia puramente extensional —predictiva y tecnológica— del comportamiento humano exige, como su condición de posibilidad, que al menos quien la ejerce sobre los demás no tenga para consigo mismo aquella actitud epistémica. He desarrollado esta crítica al eliminacionismo en «Persona y cosificación» en P. Chacón & M. Rodríguez (eds.), *Pensando la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

dignidad y la libertad» de la utopía skinneriana. Quizás el conservadurismo político de Quine[325] se apoyara, después de todo, en una filosofía que aparentemente no se ha deslizado apenas en el terreno del ámbito moral —lo que en cualquier caso no deja de ser significativo—. Y con ello reforzamos nuestra conclusión. La epistemología naturalizada no puede hacerse cargo del proyecto epistemológico tradicional. Tampoco en la dimensión moral. Ella no supone sino una traición al espíritu ilustrado que animó aquél. De modo que bien podríamos aquí acordarnos de la reflexión de Ricoeur a propósito de otra cuestión: «Por mi parte me pregunto si no estaremos violando lo que es más que una regla, más que una ley, o incluso que un estado de cosas: la condición existencial por la cual existen leyes, reglas o hechos.»[326]

4.2. Conocimiento y praxis

La propuesta de naturalización no es la única respuesta posible ante la quiebra del fundamentalismo y, con él, del tradicional proyecto epistemológico. Un enfoque alternativo es el que puede verse, por ejemplo, en los planteamientos del último Wittgenstein. Pero antes de embarcarnos en la exposición de sus líneas maestras hay que hacer una advertencia importante. Muchos de los puntos de vista del llamado último Wittgenstein son sorprendentemente coincidentes con algunos planteamientos básicos de autores que suelen situarse en tradiciones filosóficas diferentes de la tradición analítica en la que se inscribe a aquél: el caso del pragmatismo clásico[327], de

---

[325] Puesto de relieve, por ejemplo, por Ch. Taylor en su artículo «La superación de la epistemología».

[326] P. Ricoeur, «La identidad narrativa», *Diálogo filosófico,* núm. 24, 1992, pág. 323.

[327] De la trinidad del pragmatismo clásico: Peirce, James y Dewey; es con los dos primeros con quienes el pensamiento de Wittgenstein guarda, a mi entender, más afinidades. He tratado la relación de Wittgenstein con el prag-

la fenomenología hermenéutica[328] o, incluso, de la teoría crítica[329]. De modo que, aunque hayamos decidido escoger como hilo conductor para exponer este enfoque alternativo los planteamientos del filósofo austriaco, intentaremos señalar estas coincidencias y también algunas de las vías abiertas y divergentes que los mismos dejan; vías por las que han transitado algunos de los más importantes pensadores de la actuali-

---

matismo en «La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo», en L. Arenas, J. Muñoz & A. J. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta, 2001; por otra parte, la influencia de los pragmatistas sobre Wittgenstein está bien atestiguada, cfr., por ejemplo, R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994, pág. 63; cfr., también, R. Del Castillo, *Conocimiento y acción*, Madrid, UNED, 1995, cap. V, sección 2 y cap. IX.

[328] La relación entre el pensamiento de Wittgenstein y la hermenéutica en general, y Heidegger más en particular, se ha convertido ya casi en un tópico. Cfr., por ejemplo, K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; también *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002, cap. II; o R. Rorty, «Wittgenstein, Heidegger and the reification of language», *Philosophical Papers*, Cambridge, University Press, 1991, vol. II. La sintonía entre Wittgenstein y Heidegger no es ninguna invención de los comentaristas. El 30 de diciembre de 1929 comentaba Wittgenstein a Schlick: «Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y angustia». F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*, México, FCE, 1973, pág. 61.

[329] A. Wellmer ha llamado la atención sobre varias coincidencias —y también diferencias— entre Wittgenstein y Adorno en «Ludwig Wittgenstein. De las dificultades de una recepción de su filosofía y de la relación de esa filosofía con la de Adorno», en *Finales de partida*, Madrid, Cátedra, 1996. Por otra parte, quizá habría que añadir la cercanía de algunos planteamientos wittgensteinianos con el «materialismo práctico» que Marx desarrollara al hilo, sobre todo, de su crítica a Kant, Hegel y Feuerbach en textos como la primera parte de *La ideología alemana*; *Las tesis sobre Feuerbach* o las densas reflexiones que dedicara al problema del método en la economía política en *Las líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Si este apunte suena sorprendente, o forzado, quizás convendría recordar aquí que uno de los escasos colegas de Cambridge con el que Wittgenstein conversaba regularmente era el economista italiano, amigo personal de Antonio Gramsci, Piero Sraffa. Al margen de la posible influencia marxista sobre el segundo Wittgenstein, dejaré constancia aquí de que, a mi entender, el materialismo práctico constituye una posición filosófica de un altísimo interés desde una perspectiva epistemológica. Quizá ahora que el Marx político parece definitivamente enterrado sea un buen momento para tomarse con seriedad al Marx filósofo. El lector que así lo desee puede encontrar los textos marxistas arriba reseñados, compilados por J. M. Bermudo, en K. Marx, *La cuestión judía y otros escritos,* Barcelona, Planeta, 1994.

dad: Foucault[330]; Habermas[331]; neo-pragmatistas como Putnam y Rorty[332]; o posmodernos como Lyotard[333].

Como ya hemos tenido ocasión de señalar puede verse al primer Wittgenstein como una especie de kantiano consecuente. Pues bien, es esta consecuencia la que hace que mantenga una relación sumamente peculiar con el proyecto epistemológico tradicional[334].

---

[330] Poner en relación a Foucault con Wittgenstein y otros filósofos analíticos como Austin o Searle, parece inevitable desde el momento en que el filósofo francés se propuso en determinado momento elaborar una teoría de la práctica discursiva. Cfr., por ejemplo, *A verdade e as formas jurídicas,* Río de Janeiro, Pontificia Universidade Catolica, 1978. Hay versión castellana, a la que remitimos, en Gedisa, Barcelona, 1980, pág. 15. En *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, págs. 110-111, el mismo Foucault se plantea la relación entre su teoría y la de «los analistas ingleses» a propósito de los «speech acts», y aunque responde la cuestión en términos negativos después habría de rectificar esta opinión (carta de M. Foucault a J. Searle del 15 de mayo de 1979). Sobre toda esta problemática, cfr. el capítulo III de H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique,* París, Gallimard, 1984, «Vers une théorie de la practique discursive».

[331] Si la relación de la teoría de la práctica discursiva con Wittgentein y otros filósofos analíticos como Austin y Searle salta a la vista, no menos lo hace la relación con estos filósofos del proyecto de una pragmática universal o teoría de la acción comunicativa. Habermas, que ha explicitado reiteradamente esta relación (cfr., por ejemplo, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989) llegó a considerar que la pragmática universal equivaldría a una teoría general de los juegos de lenguaje. En el capítulo III —«Teoría de la acción comunicativa»— del libro de D. Innerarity, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas,* Pamplona, Eunsa, 1985, se pueden encontrar interesantes observaciones sobre la relación entre Wittgenstein y Habermas; una relación que, por lo demás, ya ha merecido algún estudio específico; I. Vogelgsang, *Ludwig Wittgenstein's Sprachspiel und die Theorie der Kommunikativen Kompetenz von Jürgen Habermas in einen strukturellen Vergleich*, Wien, 1975.

[332] La reivindicación rortyana de Wittgenstein es recurrente. Basta con ir a la última parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, para cerciorarse de ello. En cuanto a Putnam, su acercamiento a Wittgenstein no ha hecho sino agudizarse a partir de *Reason, Truth and History,* Cambridge, University Press, 1981 (hay versión castellana en Tecnos, Madrid, 1988).

[333] En *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1984. Lyotard remite explícitamente su método a Wittgenstein (entre otros). Cfr. cap. 3.

[334] He expuesto parte de esta peculiar relación en «*Reductio ad vacuum.* La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo», *Anuario Filosófico*, número 28, 1995.

Para empezar el joven Wittgenstein asume el proyecto crítico kantiano. Pero consciente de la paradoja del límite ya no quiere trazar éste en el conocimiento —lo que obligaría a conocer lo incognoscible— ni en el pensamiento —por no tener que pensar lo impensable— sino en el lenguaje. Aunque el precio a pagar por ello sea la insensatez del propio discurso filosófico[335].

La delimitación debe realizarse en y desde el lenguaje, desde su lógica, para evitar enredarse en las habituales investigaciones psicológicas inesenciales.[336]. Es evidente que aquí Wittgenstein está participando de la revuelta anti-psicologista que animaba igualmente a Husserl, a Frege o a Russell. Lo que al tenerlo en cuenta nos permite comprender mejor su posición respecto a la teoría del conocimiento: ésta ha sido hasta aquí filosofía de la psicología; a partir de ahora debe ser lógica aplicada[337]. Pero ¿qué es exactamente la lógica aplicada?

Algo sabemos ya al respecto. Wittgenstein asume que la estructura del cálculo formal[338] subyace a toda posible descripción del mundo —a toda teoría científica, por tanto—. Pero el primer Wittgenstein también asume la validez de la teoría russelliana de las descripciones cuya enseñanza fundamental es que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué coincidir exactamente con su forma lógica real[339]. Y ahora podemos empezar a responder nuestra pre-

---

[335] Cfr. *Tractatus...,* prólogo y 6.54. Al recurrir a la famosa metáfora de la escalera Wittgenstein estaba apelando a Sexto Empírico —contra los lógicos— para defenderse de Hegel. Por otra parte, habría que reparar en la oposición que el primer Wittgenstein establece entre *unsinn* y *sinnlos*. Insensato (Unsinn) como es, no por ello el discurso filosófico carece de sentido (Sinnlos). Sólo a través de la insensatez se podría, para Wittgenstein, ganar «la justa visión del mundo».

[336] Cfr. *Tractatus...,* 4.1121.

[337] Cfr. *Tractatus...,* 4.1121. En el *Tractatus* Wittgenstein no habla de la lógica aplicada pero sí de la aplicación de la lógica, aplicación que luego, en su ya referido artículo «Some Remarks on Logical Form», identificará con la teoría del conocimiento, en lo que habría de ser seguido por los positivistas lógicos.

[338] Cfr., por ejemplo, la observación del 20 del 6 de 1915 de su *Diario Filosófico*. Versión castellana en Ariel, Barcelona, 1982.

[339] *Tractatus...,* 4.0031

gunta. Cabe una reflexión absolutamente general y *a priori* sobre las condiciones de posibilidad de la lógica, esto es: sobre la estructura común de toda posible descripción del mundo[340]. Es la tarea de la metafísica que, por ello mismo, se basa en la

---

[340] De modo que, contra lo que es usualmente asumido, Wittgenstein no se está planteando en el *Tractatus...* la elaboración o el estudio de ningún lenguaje lógicamente perfecto, sino la clarificación de las condiciones de posibilidad de cualquier lenguaje. He explicitado esta interpretación del *Tractatus* en J. L. Prades & V. Sanfélix, *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel, 1990. Una consecuencia de mi lectura del *Tractatus* es que la filosofía contenida en éste no contradice sino que más bien aboca al pluralismo conceptual. En «La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo» he puesto de relieve cuán cerca está en éste y otros puntos —como la concepción de la verdad— el primer Wittgenstein de los planteamiento del W. James de *Pragmatismo*, Barcelona, Orbis, 1984 (la edición original inglesa es de 1907) y de otros pragmatistas. Como James, quien para demostrar su tesis pone el ejemplo de las diferentes posibles percepciones de una estrella de David, para Wittgenstein, quien apela a la diferente percepción del cubo de Necker, no hay hechos puros determinables independientemente de todo método de representación. Compárese, James, *Pragmatismo*, pág. 160, con Wittgenstein, *Tractatus...,* 5.5423. Es cierto, por otra parte, que Wittgenstein concibe la verdad como correspondencia, lo que para James era síntoma de una concepción vulgar de la misma, pero si se atiende a lo que se dice en *Tractatus...* 6.341 y 6.342 preciso es concluir que su concepción semántica de la verdad no trasciende nunca los límites triviales que tiene, por ejemplo, la estrategia desentrecomilladora de un Tarski o de un Davidson. Algo perfectamente asimilable incluso por los pragmatistas más radicales (el mismo James aceptaba como trivialmente correcta la concepción adecuacionista de la verdad). Cfr. R. Rorty, «Pragmatism, Davidson and Truth», en *Philosophical Papers*, vol I, Cambridge, University Press, 1991. Sólo añadir, para concluir esta comparación, que Wittgenstein se inspira para su concepción de la relación entre teoría y mundo en las concepciones de Hertz, a quien algún neopragmatista ve como precursor, en el campo de la física, de su propio relativismo conceptual. Cfr., por ejemplo, las dos primeras conferencias de H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court, 1987 (hay edición castellana en Paidós, Barcelona, 1994). Consciente de tal pluralismo Wittgenstein pensaba que la verdad sólo podía entenderse como correspondencia en el interior de una determinada red conceptual; para elegir entre diferentes redes había que apelar a criterios pragmáticos como la completitud, la simplicidad, etc. Wittgenstein se situaba de esta manera muy cercano a lo que James había defendido en «Humanismo y verdad», recogido en *El significado de la verdad*, Buenos Aires, Aguilar, 1980 (la edición original es de 1909). Cfr, págs. 87 y 89; y anticipaba los puntos de vista más pragmatistas de R. Carnap en «Empirismo, semántica y ontología». Recogido por J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía,* Madrid, Alianza, 1974.

lógica[341]. Pero también cabe, dado un lenguaje o teoría cualquiera, intentar clarificar cuáles son sus proposiciones elementales o atómicas, pues que debe haberlas es algo que la lógica prescribe. Y es ésta la tarea que legítimamente compete a la teoría del conocimiento.

Vemos ahora que una consecuencia de este giro lingüístico del proyecto crítico es el cuestionamiento de la prioridad arquitectónica que la modernidad había concedido a la teoría del conocimiento. Es estrictamente correcto decir que la propuesta metafilosófica wittgensteiniana consiste en proponer una restauración de la metafísica en su viejo trono. La teoría del conocimiento, cuando ya no sea inesenciales investigaciones psicológicas sino la legítima aplicación de la lógica, debe quedar desplazada a un lugar más periférico del saber filosófico.

Tan periférico, que el mismo Wittgenstein cuando escribió el *Tractatus...* no le dedicó ninguna atención especial, pues como le confesaría posteriormente a su amigo y discípulo N. Malcolm, por aquella época se consideraba a sí mismo como un lógico —interesado por tanto en la tarea trascendental de determinar las condiciones de posibilidad de la lógica, sus límites[342]— y no un epistemólogo preocupado por descubrir cuáles sean las proposiciones elementales de ningún lenguaje determinado[343]. Todo lo más que hizo al respecto, ya lo apuntamos, fue señalar que las proposiciones que, al menos desde un punto de vista empirista clásico, serían candidatas idóneas para desempeñar el papel de proposiciones elementales —las que adscribirían a una entidad una propiedad empírica como el color— no podían hacerlo por contravenir el

---

[341] «La filosofía consta de lógica y metafísica. La primera es su base». Preliminares de las *Notas sobre lógica*. Versión castellana en *Sobre el Tractatus logico-philosophicus*, Valencia, Teorema, 1972.

[342] En «Los límites de la lógica» he explicitado los detalles de la tarea emprendida por Wittgenstein y de los resultados generales de la misma. Cfr. V. Sanfélix (ed.), *Acerca de Wittgenstein,* Valecia, Pre-Textos, 1993.

[343] Cfr. N. Malcolm, «Recuerdo de L. Wittgenstein», en J. Ferrater (ed.), *Las filosofías de L. Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966, pág. 85.

principio de la absoluta independencia lógica de las proposiciones elementales.

Sin embargo, cuando Wittgenstein, a finales de la década de los veinte, reemprendió su labor filosófica, abandonada después de la publicación del *Tractatus...*; cuando intentó rematar el clavo puesto en esta obra[344] aplicando la lógica en ella presupuesta, lo que descubrió es que la misma resultaba inaplicable. Ya no eran las proposiciones en las que se adscribía un color a un objeto las que no podían resultar elementales, sino cualquier proposición cuyo predicado fuera un concepto que tuviera algún complementario pues si, por ejemplo, *«x* es hembra» fuera una proposición elemental, su verdad implicaría la falsedad de la proposición *«x* es macho». Y esto —las mutuas relaciones de implicación entre proposiciones elementales— era algo que el atomismo del cálculo lógico, cuya validez presuponía el *Tractatus,* sencillamente prohibía.

Esta constatación le llevó a la conclusión de que semejante presupuesto era erróneo. Había que renunciar al atomismo lógico. En contra de lo que había supuesto en su primera obra —que hay proposiciones elementales que aisladamente están relacionadas de forma directa con la realidad— había que aceptar que el lenguaje se relaciona con el mundo a través de sistemas enteros de proposiciones mutuamente interrelacionadas. Una conclusión que prefigura la noción de «juego de lenguaje».

Pero no hay que exagerar la importancia de semejante prefiguración. Es cierto que los juegos de lenguaje están constituidos por sistemas de proposiciones, pero el juego de lenguaje es bastante más que una categoría sintáctica; no se refiere sólo a las relaciones de implicación lógica que las proposiciones que lo integran tienen entre sí, sino a las relaciones semánticas y, sobre todo, pragmáticas. Para que Wittgenstein llegara a la noción de juego de lenguaje era preciso que antes criticara no sólo el aspecto sintáctico de su teoría tractariana del sig-

---

[344] Cfr. el prólogo del *Tractatus...*

nificado, sino también los aspectos semánticos y pragmáticos. Es decir, la totalidad de tal teoría del significado y los presupuestos metafísicos que la sustentaban.

En el *Tractatus...* Wittgenstein defendía una teoría referencial del significado según la cual las proposiciones elementales tienen sentido en cuanto que las mismas son configuraciones de nombres que están por objetos. Ahora bien ¿cómo era posible que esto último acaeciera? En la respuesta a esta pregunta Wittgenstein deja ver la raigambre kantiano-schopenhaueriana de su primera posición filosófica: es un sujeto trascendental, un sujeto volitivo que se sitúa fuera del mundo, inefable y simple, el que con su pensamiento dota de significado al lenguaje y configura —y ésta sería la palabra más exacta para emplear en este punto— el mundo que éste nos describe. Se comprometía de esta manera Wittgenstein con una teoría privada del significado y, por añadidura, dado que para él la metafísica era un corolario de la lógica, como hemos visto, con la verdad del solipsismo: del significado que cualquier expresión que me resulte inteligible pueda tener no hay otro responsable más que yo que lo pienso. Si el mundo se configura por la proyección del lenguaje; el mundo será siempre el mundo proyectado por mí. El mundo será siempre mi mundo[345].

El segundo Wittgenstein va a criticar tanto la concepción referencial del significado cuanto, quizás sobre todo, la explicación metafísica de éste que esbozara en su primera obra. En el parágrafo 40 de la primera parte de las *Investigaciones Lógicas*, Wittgenstein condensa su ataque contra el referencialismo del *Tractatus*. Nos advierte allí de lo ilegítimo que resulta usar la palabra «significado» para significar la cosa que «corresponde» a la palabra; de la confusión entre nombre y

---

[345] Cfr. *Tractatus...,* 5.62 y 5.64. Sobre el peculiar carácter del solipsismo del *Tractatus* —coincidente con el más puro realismo, al decir de Wittgenstein— he tratado en el ya aludido trabajo, *«Reductio ad vacuum*. La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo». A propósito del debatido tema del carácter privado del lenguaje del *Tractatus* puede consultarse A. García Suárez, *La lógica de la experiencia*, Madrid, Tecnos, 1976.

portador del nombre que este uso esconde. Y es que si esta identificación fuera correcta, cuando el portador desapareciera, el nombre habría de perder su significado; pero, por ejemplo, decir de alguien que ha muerto tiene perfecto sentido[346].

La crítica wittgensteiniana parece sin embargo ineficaz para el referencialismo sofisticado que nos diría que el significado de un nombre: «N.N.»; no es la entidad por la que está, N.N., sino su idea. El referencialismo mentalista tal y como se concreta en la teoría ideacional del significado.

No obstante, a liquidar este tipo de teoría del significado se había dedicado Wittgenstein ya en los *Cuadernos azul y marrón*. El primero de ellos se abre con la siguiente interrogación: «¿Qué es el significado de una palabra?» Para casi a continuación introducir una consideración interesante. Supongamos, nos propone Wittgenstein, que damos a alguien la orden de traernos una flor roja. ¿Cómo habría de saber el tipo de flor que debiera traernos dado que sólo le hemos dado una palabra? La respuesta que estamos prestos a sugerir es que la búsqueda es guiada por una imagen mental que, quien obedece la orden, va comparando con las flores que le salen al paso[347].

---

[346] *Philosophische Untersuchungen/Investigaciones Filosóficas,* #40. Hay edición bilingüe alemán-castellano en Crítica, Barcelona, 1986. Wittgenstein venía criticando el referencialismo desde principios de los 30. Moore nos refiere que ya en sus conferencias del curso académico de los años 1930-1 había tratado «cuestiones sobre el significado de las palabras aisladas», y que defendía que el mismo no era el objeto por el que aquéllas pueden estar sino que viene «definido», «constituido», «determinado» o «fijado»... por las reglas gramaticales» «Conferencias de Wittgentein de 1930-33», en *Defensa del sentido común y otros ensayos,* Madrid, Taurus, 1972, pág. 299. Cfr., también, D. Lee (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-32*, Oxford, Blackwell, 1980, pág. 112.

[347] Cfr. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1968. Hay versión castellana, a la que remitimos, en Tecnos, Madrid, 1976, pág. 27. Una presentación didáctica de la teoría del significado contenida en esta obra de Wittgenstein puede encontrarse en O. Hanfling, *Filosofía del lenguaje. Significado y uso en Los cuadernos azul y marrón de Wittgenstein,* Universidad de Valencia, ICE, 1982.

La espontaneidad de esta respuesta se apoya en una larga tradición filosófica que viene a sugerirnos que el pensamiento es una especie de medio representativo por excelencia. Un elemento consustancialmente significativo. La apelación al pensamiento tiene por objetivo tranquilizar nuestra perplejidad. La misteriosa conexión entre la palabra —el sonido o la grafía— y el mundo, parece como si se soslayase cuando aquélla es sustituida por la imagen mental. Pero ¿es realmente así?

Para empezar, Wittgenstein señala que el mecanismo de la comprensión del significado no tiene por qué ajustarse, ni de hecho lo hace en la mayoría de los casos, al modelo que esta tradición filosófica sugiere. Ciertamente, existe la posibilidad de que la búsqueda se desarrolle guiada por una imagen mental... pero también existe la posibilidad de que no se desarrolle de esta manera. Simplemente, sin imagen mental alguna, se va, se mira alrededor y se coge una flor sin compararla con nada[348].

Lo que Wittgenstein quiere poner de manifiesto es que para entender una oración —una orden, era el caso— no es necesario que las palabras estén por, denoten o se refieran a ninguna imagen mental que guarde alguna relación de semejanza con el contenido proposicional[349].

Si el parecido entre la imagen mental y el objeto denotado era lo que tranquilizaba nuestra perplejidad, entonces no es necesario que la imagen que permite la interpretación sea mental. Perfectamente podría ser física; un dibujo sobre un papel de una flor roja o, incluso, una flor roja misma, suministrada por nosotros a nuestro interlocutor para que entienda

---

[348] Cfr. *Cuadernos azul y marrón*, pág. 29.

[349] También éste era un punto que había adelantado James: «En todo el campo del pensamiento simbólico estamos capacitados para pensar, hablar y alcanzar conclusiones —en resumen, conocer— sobre realidades particulares sin poseer en nuestra conciencia subjetiva ninguna sustancia mental que se le parezca ni aun remotamente. Las conocemos mediante el lenguaje, que no despierta otra conciencia fuera de su sonido... Estoy seguro de que mi propio pensar corriente tiene *palabras* para su material casi exclusivamente subjetivo...». Cfr. «La función del conocer», en *El significado de la verdad*, pág. 62.

a qué se refieren nuestras palabras. Pero aun concediendo que cualquiera de estos recursos interviniera en un efectivo proceso comunicativo, ¿por qué habríamos de suponer que la semejanza determina el significado de los símbolos? Como el mismo Wittgenstein dice: «¿por qué habría de tener vida el signo escrito más esta imagen pintada, si el signo escrito solo estaba muerto?»[350]

Hemos pedido al aprendiz que nos traiga una rosa roja y le hemos proporcionado un dibujo de una para hacernos entender. Obviamente ello puede no ser suficiente. La persona a quien damos la orden puede interpretar aún que lo que le pedimos es que nos traiga algo, no necesariamente una rosa, del mismo color que el dibujo del papel, o que nos traiga algo como lo dibujado en el papel, aunque no sea del mismo color, etc[351]. Una imagen es como una definición ostensiva; puede interpretarse de maneras muy diferentes, y sólo si ya comprendemos el *rol* general que en el lenguaje juega la expresión cuyo significado la imagen o la definición ostensiva quieren fijar, pueden éstas servir a este propósito.

En resumidas cuentas, que una imagen mental ni determina —pues normalmente no acompañan a las palabras— ni puede determinar —pues aunque lo hiciera aún no serviría de nada— el significado de nuestras palabras. ¿Cómo se determina entonces éste?

En el *Tractatus* a Wittgenstein le habían preocupado las actitudes proposicionales sólo en la medida en que su expresión parecía suponer una excepción al dogma de las relaciones

---

[350] *Cuadernos azul y marrón*, pág. 31.

[351] De nuevo James adelantó esta tesis wittgensteiniana: «parecerse —nos dice— *per se* no es necesariamente significar o representar. Los huevos se parecen entre sí pero no por esto representan, significan o conocen los unos a los otros. Y si se dice que esto es porque ninguno de ellos es una sensación, entonces imaginemos que el mundo no consta sino de odontalgias, que son sensaciones que se parecen exactamente las unas a las otras; en este caso, ¿se conocerían éstas mejor entre sí?» Cfr. ídem, pág. 54. Una dramática ejemplificación real de las tesis filosóficas de James y Wittgenstein se encuentra en las dificultades que tuvo J. Itard para enseñar a su pupilo Víctor el significado de las palabras. Cfr. J. Itard, *Víctor de L'Aveyron,* Madrid, Alianza, 1990, págs. 74-75.

extensionales entre las proposiciones[352]. Ello era así[353] no porque incurriese en lo que después Austin había de llamar la falacia descriptiva, sino porque consideraba que la lógica debía desligarse completamente de la psicología y, dado que aquellas actitudes son de naturaleza psíquica, preocuparse sólo de las proposiciones, entendiendo por éstas lo que tenían de común todas las actitudes con un mismo contenido. La grave consecuencia que esta posición tenía en el campo de la semántica no era otra sino la separabilidad de la fuerza ilocucionaria y el sentido de las expresiones. Fue precisamente reflexionando sobre cómo es posible que las expresiones adquieran un sentido como Wittgenstein llegó a comprender lo erróneo de semejante presunción.

En sus *Philosophische Bemerkungen* dice Wittgenstein: «Dime cómo buscas y te diré qué buscas»[354]. El significado filosófico de este *dictum* es tan sencillo como profundo. La determinación de la actitud proposicional y la determinación de su contenido, del sentido por tanto de la proposición que la expresión de aquélla toma como complemento, son una y la misma cosa. En uno y otro caso, nos enseñará Wittgenstein, sólo la acción del agente es lo que permite esta determinación. Wittgenstein está rompiendo de esta manera con el teoreticismo del proyecto epistemológico tradicional con el que todavía estaba comprometida su primera filosofía.

En efecto, como Husserl con la *epojé* fenomenológica, el primer Wittgenstein realiza una especie de reducción que podríamos llamar «lógica». No es que se niegue o desconsidere la existencia de toda actitud intencional que no sea puramente descriptiva sino que, por apurar la analogía, todas ellas son puestas entre paréntesis para acceder a lo que tienen de

---

[352] Analicé esta cuestión en «Sujeto empírico e intensión en el *Tractatus*», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, núms. 3/4, Valencia, 1984.

[353] En contra de lo que piensan algunos, cfr. por ejemplo, D. O'Brien, «The Unity of Wittgenstein's Thought», en K. T. Fann (ed.), *Wittgenstein: the Man and his Philosophy*, pág. 383.

[354] L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell, 1964. #27.

común: su contenido proposicional. Así se reduce una pluralidad de diversos actos lingüísticos —por ejemplo, la orden: ¡abre la puerta!; el ruego: ¡Por favor, abre la puerta!; la interrogación: ¿abres la puerta?; incluso la descripción: abres la puerta; etc.— a su contenido proposicional común —alguien abre la puerta.

De esta manera, al igual que el fenomenólogo husserliano deviene un espectador teórico de sus propios fenómenos cuyo carácter vivencial ha quedado neutralizado por la reducción, el lógico wittgensteiniano está al margen de toda efectiva (y afectiva) actitud hacia los contenidos proposicionales.

En uno y otro caso se sucumbe al teoreticismo tan arraigado en la tradición filosófica. El yo filosofante observa el mundo (reducido a fenómeno o a correlato de los contenidos proposicionales) caracterizado por su objetividad, lo que se le enfrenta como un dato. Este teoreticismo, por lo demás, se prolonga en la propuesta de naturalización de la epistemología. El traductor radical quineano —como el intérprete davidsoniano, y algo análogo podría decirse del procesador de información fodoriano o dretskiano— es un doble pero mero observador: de sus propios patrones estimulares y de los del nativo. Se ha neutralizado toda actitud no teorética (por ejemplo, no se nos dice si *¡Gavagai!* es pronunciado por el nativo cuando va a cazar, o en algún tipo de ritual mágico o religioso, etc. De este modo la naturalización de la epistemología obvia el principio metodológico más elemental de la efectiva antropología cultural: la observación participante).

A todas estas posiciones subyace un presupuesto que es el que ahora va a negar Wittgenstein: que sea posible conservar el sentido (de los fenómenos, del lenguaje, etc.) después de haber neutralizado toda concreta actitud hacia el mismo. Si prescindo de la creencia, del deseo, del temor, etc., ¿qué realidad me queda? Puede pensarse que la realidad objetiva, puramente percibida. Pero si la estimulación sensorial no produjera en un sujeto algún tipo de actitud doxástica, emotiva, o incluso simplemente motora ¿tendríamos más motivo para atribuirle un estado perceptivo del que tenemos para atribuírselo a un espejo?

Al negar la posibilidad de la desconexión entre la fuerza ilocucionaria y el sentido Wittgenstein venía a coincidir con los pragmatistas, quienes desde Peirce, con su análisis de la creencia como una regla para la acción, ya venían disparando contra el enfoque teoreticista de la epistemología clásica[355]. El mundo pasa a concebirse como un conjunto de *prágmata* más que de objetos. James, condensando el significado del pragmatismo, nos recordaba que el término griego «pragma» significaba acción, y que la tesis semántica fundamental de esta corriente de pensamiento no era otra sino que para desarrollar el significado de un pensamiento es preciso determinar la conducta adecuada para producirlo, pues en esa conducta estriba toda su significación[356].

Apenas será necesario, por otra parte, apuntar la coincidencia en este punto con las enseñanzas de la analítica existenciaria heideggeriana[357]. También Heidegger defiende en la primera división de *Sein und Zeit*[358] que hay que dejar de entender el ser de las entidades intramundanas desde el modelo objetivante de la *Vorhandenheit* —de la «presencia» o del «ser-ante-los ojos» según la traducción de J. Gaos—[359] para pasar a comprenderlas desde la *Zuhandenheit* —su «disponibilidad» o «ser-a-la-mano» en la versión de Gaos—, como corre-

---

[355] Cfr. Ch. Peirce, «The Fixation of Belief». Hay versión castellana recogida en *El hombre, un signo,* Barcelona, Crítica, 1988 (la fecha original del artículo de Peirce es 1877).

[356] W. James, *Pragmatismo*, págs. 46-47.

[357] La bibliografía sobre Heidegger es tan inmensa e inabarcable como la bibliografía sobre Wittgenstein. Para nuestros intereses me permitiré aquí citar solamente los libros de M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica Barcelona, 1995 que a pesar de su antigüedad sigue conservando un gran interés; y el de H. L. Dreyfus; *Ser-en-el-mundo*, Cuatro vientos, Santiago de Chile, 1996. Obra que, a mi entender, deja muy clara la relación de Heidegger con la tradición cartesiana (cfr., por ejemplo, ya la pág. 3) y en la que, por lo demás, abundan las comparaciones entre Heidegger y el segundo Wittgenstein.

[358] *Gesamtausgabe*, vol. 2, Fráncfort, Klostermann, 1977. Hay versión castellana en FCE, México, 1951.

[359] Cfr. para una justificación de esta traducción *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE, 1986, pág. 127.

latos internos, podríamos decir, de nuestro curarnos *(Besorgen)* de ellas.

Por lo demás, también Heidegger apela a los griegos, a su nombrar *prágmata* a las cosas, para dar a entender que las concebían como aquello con lo que se tiene que ver en la «*praxis*»; para Heidegger, un «andar cuidándose de». Aunque les reprocha el inmediato olvido ontológico del carácter específicamente pragmático de los *prágmata* en el que incurrieron al pasar a concebirlas como «meras cosas». En recuperar este carácter, en poner de manifiesto la forma de ser «útil» de aquello de lo que «nos cuidamos», cifra Heidegger el empeño de su primera empresa filosófica[360].

A todo ello habría que añadir las importantes consideraciones heideggerianas en torno a la *Befindlichkeit* (el «encontrarse» según Gaos; el temple o el estado de ánimo en el que siempre se nos abre el mundo). Otra llamada de atención sobre lo que en términos de la filosofía lingüística venimos describiendo como la inseparable conexión entre sentido y fuerza ilocucionaria.

Volviendo a Wittgenstein podemos decir que su teoría del significado adquiere un carácter decididamente pragmático. En efecto, pragmática es aquella parte de la semiótica, o ciencia general de los signos, que se preocupa de la relación que éstos guardan con los usuarios. Y lo que el segundo Wittgenstein nos está diciendo es que es esta relación la que determina el significado de nuestras expresiones, pues sólo nuestra aplicación o uso de ellas es lo que les permite referirse al mundo. Es el uso, y no ninguna mágica semejanza, lo que da al signo la vida de que carecía[361].

De este modo Wittgenstein empezaba a separarse de la concepción representacional de la mente y del lenguaje —y,

---

[360] Cfr. *Ser y tiempo,* pág. 68.

[361] Cfr. la celebérrima observación del parágrafo 43 de la I parte de las *Investigaciones filosóficas*. Ya en el *Cuaderno azul* había dicho Wittgenstein: «...si tuviésemos que designar algo que fuera la vida del signo, tendríamos que decir que era su uso», pág. 31.

por extensión, del conocimiento— al sustituir la imagen del espectador por la del agente. E iba a distanciarse todavía más de la tradición cartesiana, que en su versión kantiana él mismo había asumido en el *Tractatus*, al oponerse a otro rasgo fundamental de la misma: lo que podríamos denominar el individualismo o solipsismo metodológico[362].

Y es que la equiparación de significado y uso no es suficiente para entender la novedad de la posición del segundo Wittgenstein. Al fin y al cabo, también en el *Tractatus* se nos invitaba a que, si queremos comprender el significado de un término, nos fijemos en el modo como el mismo es utilizado[363]. Utilización o uso que debe ser siempre regular. Pero, y aquí viene la diferencia más importante, mientras las reglas que fijan en el *Tractatus* el significado son concebidas como reglas privadas, reglas fijadas por el sujeto de la voluntad que realiza la proyección; las reglas van a ser concebidas por el segundo Wittgenstein como de una naturaleza esencialmente pública.

---

[362] No es necesario insistir en cómo los autores que se mueven en el contexto del proyecto epistemológico tradicional —Descartes, Locke, Kant, Russell, Husserl, Carnap...— asumen esta perspectiva. Si acaso recordar que, según intentamos mostrar, la misma no es abandonada por muchos de los que se mueven en la estela de la propuesta naturalizadora. Cfr. por ejemplo, la vindicación explícita que del solipsismo metodológico hace J. Fodor en «Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology»; trabajo recogido en su libro *Representations,* Londres, Harvester Press, 1981. Aunque Popper, ya lo indicamos, no podría incluirse en el seno de los epistemólogos naturalizadores, y su epistemología sin sujeto cognoscente dejaría poco lugar para veleidades solipsistas, era partidario sin embargo, en su epistemología de las ciencias sociales, de lo que él denominaba individualismo metodológico. Cfr. *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1974, último capítulo. La defensa popperiana del individualismo —muy probablemente, bastante inconsistente— está muy ligada a su crítica al holismo. Al respecto es instructiva su polémica con Adorno en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973. Por cierto, que el holismo es un elemento de acuerdo entre Adorno y Wittgenstein que silencia Wellmer. Una crítica, en muchos aspectos de corte wittgensteiniana, al individualismo metodológico de la epistemología social de Popper se puede encontrar en A. O'Hear, *Karl Popper*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, cap. VIII.

[363] Cfr. *Tractatus*, 3.262.

No vamos aquí a exponer el debatido argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado[364]. Lo que sí queremos hacer es llamar la atención sobre la nueva coincidencia entre sus planteamientos, los de los pragmatistas clásicos y los de Heidegger.

En efecto, tampoco el punto de partida es para los primeros el yo sino el nosotros. El individuo es contemplado esencialmente no como una conciencia aislada, sino como miembro de una comunidad. Individualismo y falsedad, decía por ejemplo Peirce, son una y la misma cosa. El ser humano es esencialmente un miembro posible de la sociedad, y su experiencia nada vale si permanece solitaria. Lo que ve sin que nadie más pueda verlo, es una alucinación. Es la experiencia común, «nuestra» experiencia y no la «mía», aquello en lo que, según el filósofo norteamericano, había que pensar[365].

Y por lo que respecta a Heidegger, el parágrafo 26 de *El ser y el tiempo* deja muy claro que una de las consecuencias de resaltar el carácter de la *Zuhandenheit* de los seres intramundanos es el poner igualmente de relieve el *Mitsein* como existenciario propio del *Dasein*. Quien es en el mundo, quien se cuida de los entes de éste, tiene el ser con otros como forma de ser propia. El ser en el mundo es un ser concomitante y, por ello mismo, el mundo es siempre un mundo compartido con otros. El ser en el mundo es también un ser con otros[366].

Podemos comprender ahora que el punto de vista de todos estos autores se sitúa en la antípoda de la propuesta naturalizada por lo que hace al problema central de la normatividad. Es la referencia a los otros lo que convierte esta dimensión en

---

[364] Una buena selección de textos referentes a este punto de la filosofía del segundo Wittgenstein puede encontrarse en el libro de E. Villanueva (ed.), *El argumento del lenguaje privado*, México, UNAM, 1979. También habría que tener en cuenta la muy polémica interpretación de S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language,* Oxford, Blackwell, 1982.

[365] Cfr. «How to Make our Ideas Clear». Hay versión castellana en Ch. S. Peirce, *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971. El artículo de Peirce fue publicado originalmente en 1878.

[366] Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 118, págs. 134-135 en la traducción de Gaos.

consustancial a la misma noción de significado (y de conocimiento, y de existencia). Hablar con significado exige contraer la obligación de atenerme a reglas compartidas.

En cualquier caso, hay otro aspecto de la concepción tardowittgensteiniana de las reglas de significado cuya consideración es imprescindible. Me refiero a su crítica del platonismo. La tesis según la cual la formulación de una regla determina de manera unívoca y estricta su aplicación. Una posición que Wittgentein había asumido en el *Tractatus*[367]. En contraste con la misma ya en el *Cuaderno marrón* proponía Wittgenstein considerar el caso de alguien que, adiestrado para construir una serie numérica añadiendo cada vez una unidad, al llegar a 100 empieza a añadir lo que nosotros consideraríamos dos unidades; el caso de alguien que entiende o interpreta de una manera natural la regla y los ejemplos de añadir uno como nosotros entenderíamos la regla y los ejemplos de añadir 1 hasta 100, luego 2 hasta 200, etc. Un caso similar, añade Wittgenstein, al de quien no siguiese una orden dada mediante un gesto de indicación moviéndose en la dirección del brazo a la mano, sino en la dirección opuesta[368].

Wittgenstein ha querido ponernos un ejemplo privilegiado de unas reglas que se han considerado siempre, por parte de los filósofos, como especialmente estrictas: las reglas aritméticas. Pues bien, lo que el ejemplo muestra es que ni siquiera estas reglas, aparentemente tan claras y distintas, que podríamos decir parafraseando a Descartes, están exentas de, digámoslo así, ambigüedad. Que, en contra de lo que parecía presuponer el *Tractatus*, cualquier regla es susceptible de interpretaciones muy diferentes y que, por tanto, no podemos aspirar a ningu-

---

[367] Al suponer que las reglas del lenguaje coinciden con las reglas de la lógica a la que se concibe como un «cálculo mecánico» en el que «no caben las equivocaciones» ni «las sorpresas». Cfr., por ejemplo, *Tractatus...,* 5.473; 6.1251; 6.342, etc.

[368] Cfr. *Cuadernos azul y marrón,* pág. 181. Cfr. también *Investigaciones filosóficas,* #185 y sigs. Dicho sea de paso, estas observaciones wittgensteinianas nos permiten hacernos una idea del papel que las reflexiones en el campo de la filosofía de la matemática jugaron en el nacimiento de su segunda filosofía.

na formulación de ninguna regla que descarte toda posible «sorpresa» o todo posible error. O dicho de otra manera: no hay ninguna regla cuya simple formulación determine su aplicación, porque cualquier formulación es susceptible de interpretaciones diferentes, e intentar neutralizar esta ambigüedad con la formulación de meta-reglas no haría sino generar un regreso al infinito.

Nos encontramos en el punto de la teoría wittgensteiniana del significado a mi entender de mayor relevancia epistemológica. El problema planteado es el siguiente: si las reglas que rigen el lenguaje pueden ser interpretadas de maneras muy diferentes ¿cómo es posible el acuerdo en la utilización del lenguaje, en la aplicación de aquellas reglas? Wittgenstein, que ha planteado la cuestión en términos de paradoja en el parágrafo 201, responde allí mismo que hay una manera de entender una regla que no es una interpretación *(Deutung),* sino que se muestra en cada caso de la aplicación de la misma, en lo que denominamos «obedecer la regla» o «comportarse en oposición a ella».

Lo que creo que se nos quiere decir allí es, básicamente, esto: que no hay que concebir el seguimiento de una regla como un acto intelectual sino como una actividad, o, como dirá en el parágrafo inmediato, como una «práctica» o «praxis». Seguir una regla es una praxis[369].

Pero si seguir una regla no es un acto intelectual sino una praxis, lo que de ello se sigue es que el acuerdo en su aplicación, el acuerdo en definitiva en la aplicación del lenguaje, no es un acuerdo teorético, un acuerdo de interpretación, sino un acuerdo práctico, un acuerdo en la praxis, en la forma de vida[370]. Y es esto lo que Wittgenstein quiere señalar especialmente con su noción de juego de lenguaje: que el hablar el len-

[369] Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, #201 y 202.

[370] Cfr. ídem, #241. Puesto que toda teoría vendrá articulada en conceptos, lo que de ello se sigue es que la separación entre teoría y vida que Descartes proponía es inviable. Toda teoría remite a una forma de vida o, por decirlo a la manera del último Husserl, a un mundo vivido.

guaje forma parte de una actividad, de una forma de vida[371].

El lenguaje es posible porque hay una «manera de actuar común a los hombres» *(gemeinsame mensliche Handlungsweise).* Seguimos una regla como obedecemos una orden, porque se nos ha entrenado para ello y reaccionamos a este entrenamiento de una forma determinada. Pero, se pregunta Wittgenstein, si al entrenamiento y a la orden se respondiera de diferentes maneras por parte de diferentes sujetos, ¿quién tendría razón?[372]

Volvamos al ejemplo de la regla «Añada 1». Si suministrados los ejemplos: 80, 81, 82..., la mayoría de los seres humanos fueran a proseguir 198, 199, 200, 202, 204... sería quien siguiera la serie como de hecho nosotros la seguimos quien estaría equivocado, y si no hubiera acuerdo en cómo seguir la serie, es decir, si cada cual lo hiciera de una forma diferente, entonces, se siguiera como se siguiera nadie estaría equivocado... ¡ni en lo correcto!

Así, pues, es el acuerdo, la práctica común que la reacción natural al adiestramiento engendra, la que permite hablar de correcto o incorrecto, de seguir o aplicar bien o mal una regla e, incluso, de interpretarla de ésta o aquella manera; pues la interpretación sólo tiene sentido contra el trasfondo de esa praxis que no es interpretación. Este acuerdo es un fenómeno original *(Urphänomene)* del que cabría investigar sus causas, pero no sus razones[373].

---

371 Cfr. ídem, #23. Énfasis originales.

372 Cfr. *Investigaciones Filosóficas,* #205.

373 Cfr. *Investigaciones Filosóficas,* #654. Sobre la distinción entre «causa» y «razón», cfr. *Cuadernos azul y marrón*, págs. 42-43. Al hablar de «reacciones naturales», y de la pertinencia de preguntarse por las causas del acuerdo que posibilita nuestras prácticas lingüísticas, Wittgenstein permite que se pueda hablar de su filosofía como una variedad del naturalismo. Pero, como ya advertimos, es el suyo un naturalismo muy diferente de los defensores de la naturalización de la epistemología. Wittgenstein negaría la posibilidad tanto de naturalizar la intencionalidad, cuanto de reducir las razones a causas. Sobre el naturalismo de Wittgenstein y sus diferencias con el naturalismo cientifista y reductivo, cfr. el ya aludido trabajo de P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Londres, Methuen, 1985, cap. I. Empezamos a ver ahora que algunas

En esta crítica del platonismo de las reglas, en esta primacía de la praxis, de la aplicación de la regla sobre su formulación, vuelve a haber una coincidencia muy significativa del último Wittgenstein tanto con los pragmatistas clásicos como con el primer Heidegger. W. James, por ejemplo, había escrito que contra la práctica de jueces y profesores, que hace pensar en la ley o en la lengua latina como entidades preexistentes a las decisiones o a las palabras y la sintaxis, una y otra antes que principios son resultados, de modo que las distinciones entre lo legal y lo ilegal en las acciones, o entre lo correcto y lo incorrecto en el lenguaje, han llegado a desarrollarse sólo como resultado incidental de las interacciones entre las particulares experiencias humanas[374].

Lo que en el caso de Heidegger corresponde a la crítica wittgensteiniana del platonismo de la reglas y de la primacía de la praxis, o mucho me equivoco o es la primacía de la comprensión *(Verstehen)* sobre la interpretación *(Auslegung);* una comprensión que Heidegger no entiende como un acto explícito, intelectual o teórico, sino como el desenvolverse, podríamos decir, en el ámbito de posibilidades que en el mundo, como conjunto de entes disponibles, se nos abren. Comprensión que es la condición previa y el suelo al que necesariamente debe remitirse toda interpretación de aquellos entes —la interpretación de algo como algo— que se pretenda inteligible.

A mi entender, no es a otra cosa a la que apuntaba el filósofo alemán cuando en su peculiar idiolecto nos decía que lo «a la mano» resulta siempre comprendido ya por una totalidad de conformidad, que no necesita ser aprehendida explícitamente en una interpretación; y que incluso cuando se da tal

---

de las preguntas con que cerrábamos nuestras consideraciones sobre Descartes han de responderse en términos negativos. En concreto, sería vano e imposible intentar trascender nuestra propia naturaleza a la búsqueda de un fundamento inconcuso porque esa misma naturaleza, su uniformidad, está presupuesta ya en la última justificación a la que podemos remitir nuestras prácticas lingüísticas.

[374] Cfr. W. James, *Pragmatismo,* pág. 154.

interpretación, la misma ha de retornar inevitablemente a esa comprensión no destacada que constituye el fundamento esencial de esa interpretación cotidiana que es el «ver en torno»[375].

La praxis común o la forma de vida compartida de la que habla Wittgenstein; las interacciones humanas a las que alude James o la pre-estructura de la comprensión que señala Heidegger, serían las razones últimas a las que podríamos retrotraernos en un proceso de justificación de nuestros usos lingüísticos y de las pretensiones cognitivas que, a veces, formulamos. Pero ¿no estarán condenadas posiciones como éstas a pecar de convencionalismo o de idealismo?

Asumirlas exige renunciar a muchos de los presupuestos del proyecto epistemológico tradicional: el representacionismo, el atomismo, el subjetivismo, el teoreticismo... pero la pregunta que ahora se nos plantea es si tal renuncia no exige también el abandono de los objetivos que aquel proyecto perseguía: la superación del escepticismo, de la disparidad epistémica, la crítica y la ilustración...

La acusación de convencionalismo es, sin duda, fácil de neutralizar. En Wittgenstein se ve bien cómo (aunque *mutatis mutandis*, lo mismo valdría para James o Heidegger). Cierto que es el acuerdo de los hombres el que permite decidir lo que es correcto y lo que no; pero este acuerdo no es convencional, ni puede serlo; pues toda convención es post-lingüística, mientras que la concordancia a la que apunta Wittgenstein es, justamente, la que posibilita la existencia de reglas y del lenguaje mismo.

Por lo que hace a la acusación de idealismo tampoco el asunto parece excesivamente arduo. Es cierto que si hay una idea a la que el pragmatismo, en cualquiera de sus variantes, se

---

[375] Cfr. *Ser y tiempo,* pág. 150 (pág. 168 de la edición castellana). Huelga señalar la importancia que este parágrafo 32 de la obra de Heidegger tiene para los planteamiento hermenéuticos de Gadamer. Cfr., al respecto, el epígrafe: «El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger», en *Verdad y Método*, págs. 331 y sigs. de la edición castellana.

opone es a la de un-mundo-ya-hecho, o por decirlo con la metáfora jamesiana, la huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas[376]. Y por lo que hace al primer Heidegger son bien conocidas las interpretaciones[377] que le atribuyen un idealismo de la significación; ya que si no las cosas, la existencia humana sí pondría su sentido. Y algo parecido podría decirse del segundo Wittgenstein, ¿o acaso no nos propone una concepción gramatical de la esencia?[378] Sin embargo, el mismo Wittgenstein nos invita a imaginar, contra la tentación de pensar que determinados conceptos son sencillamente los correctos y que quien careciera de ellos no se percataría de algo de lo que nosotros nos percatamos, que ciertos hechos naturales muy generales fueran diferentes a como acostumbran a ser[379].

Lo que con este tipo de observaciones viene a poner de manifiesto Wittgenstein es que los juegos de lenguaje no flotan en el vacío. Hay ciertos hechos extralingüísticos que les dan su *quid (Witz)*[380]. Una realidad, en suma, que si no determina causalmente nuestras prácticas lingüísticas, cuando menos las condiciona[381].

Recordarnos el carácter práxico de nuestros conceptos, de nuestro lenguaje o de nuestra comprensión del mundo, no nos

---

[376] Cfr. W. James, *Pragmatismo,* pág. 56.

[377] Por ejemplo, la de A. Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, Madrid, CSIC, 1952.

[378] Cfr., por ejemplo, *Investigaciones Filosóficas,* #371 y 373.

[379] Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, parte II, #XII, pág. 523 de la edición castellana.

[380] Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, #142.

[381] No es pues de extrañar que los filósofos que se han movido en posiciones cercanas a las de Wittgenstein hayan concedido al análisis lingüístico alcance ontológico. Es el caso de J. L. Austin, quien proponía para tal análisis el título de «fenomenología», dado que, en última instancia, con el mismo se investigan no sólo las palabras, ni sólo su significado, sino la realidad misma en sus rasgos más generales. Y otro tanto cabría decir de P. F. Strawson. Cfr. J. L. Austin, «Un alegato en pro de las excusas», en *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; y P. F. Strawson, *Análisis y metafísica,* Barcelona, Paidós, 1997, caps. I y II.

compromete entonces con ninguna forma de idealismo. En todo caso nos obligaría a descartar sólo un tipo de realismo. El realismo metafísico o externo que, ingenua y dogmáticamente, considera que nuestros conceptos, nuestro lenguaje o nuestra comprensión del mundo, debe concebirse como el reflejo de la realidad. Pero es perfectamente compatible con otro tipo de realismo que nos dice que nuestros conceptos, nuestro lenguaje y nuestra comprensión, aunque nuestros, lo son del mundo[382].

Y sin embargo, a pesar de todo, subsiste la pregunta sobre la medida en que todas estas posiciones que conceden primacía a la praxis pueden hacerse cargo de los objetivos perseguidos por el proyecto epistemológico tradicional, y ella nos obliga a una consideración más detenida de la cuestión. Empecemos por el problema del escepticismo.

Debemos tener aquí presente que por su mismo punto de partida —la certeza de la autoconciencia— el tradicional proyecto epistemológico concede una inusitada fuerza a la duda escéptica, llegando a ver como legítimo incluso el cuestionamiento del mundo externo, a la vez que promete el ofrecimiento de una solución definitiva de la misma: una prueba de su falsedad que consista en deducir, o en cualquier caso legitimar, las creencias cuestionadas por la duda a partir de fundamentos de certeza inconcusa.

Pues bien, el distanciamiento de este planteamiento por quienes conceden la prioridad a la praxis se aprecia meridianamente en Heidegger, para quien el escándalo de la filosofía ya no era, como para Kant, que se carezca de una prueba de la existencia de un mundo externo, sino que se esperen o se

---

382 H. Putnam ha calificado a este realismo de interno. Su contraposición entre las tesis del realismo externo y el interno se puede encontrar presentada en el tercer capítulo de su libro *Razón, verdad e historia*. Creo que hay una manera bastante intuitiva de ejemplificar las tesis de este tipo de realismo. Está claro que el metro es una creación humana condicionada por intereses humanos —su manejabilidad, por ejemplo—. Pero no es menos claro que la longitud que medimos aplicando el metro no es una creación humana. Algo análogo podríamos decir respecto a nuestros conceptos en general.

intenten sin cesar semejantes pruebas. Anhelo que a su entender tiene su origen en una deficiente concepción ontológica del mundo como algo «ante los ojos» y, sobre todo, del ente autor de las pruebas y anheloso de ellas: el *Dasein*[383].

Esta actitud, digamos disolutoria, de la heideggeriana analítica existenciaria frente a la problemática escéptica consustancial al tradicional proyecto epistemológico, no es patrimonio exclusivamente suyo. De ella participan por igual los pragmatistas clásicos y, en mayor medida si cabe, el último Wittgenstein[384].

La remisión a la praxis no sólo del contenido de nuestras proposiciones sino, también, de nuestras actitudes respecto a las mismas le da un arma formidable para combatir la legitimidad de la duda escéptica. Muchas de las observaciones de *Über Gewissheit*[385], la última obra de Wittgenstein, motivada precisamente por el intento de Moore de contestar el desafío escéptico ofreciendo una prueba de la existencia del mundo externo[386], están destinadas a elucidar este punto. Ciertamente

---

[383] Cfr. *Ser y Tiempo,* pág. 205.

[384] Observaciones de intencionalidad muy parecidas a las de Heidegger, ya que antes mencionamos a Marx, pueden encontrarse en sus tesis sobre Feuerbach. Por ejemplo, cuando objeta al materialismo precedente el haber captado la realidad sólo bajo la forma de objeto *(Objekt)* o de la contemplación *(Anschauung),* y no como práctica, como producto de una actividad humana; o cuando contundentemente declara como un problema puramente escolástico el de la realidad o irrealidad del pensamiento aislado de la práctica, ya que es la práctica la que decide lo que de verdad objetiva, de terrenalidad, pueda haber en el pensamiento humano. Cfr. las dos primeras *Tesis sobre Feuerbach*.

[385] Hay versión castellana —*Sobre la certeza*— en Barcelona, Gedisa, 1988. La última observación de esta obra data de sólo dos días antes de la muerte de Wittgenstein.

[386] En efecto, con motivo de un artículo publicado por N. Malcolm: «Defending Common Sense», publicado en *Philosophical Review*, vol. 58, 1949; Wittgenstein se preocupó de lo que había sido la respuesta de Moore al escepticismo. Respuesta que puede encontrarse en su conferencia ante la British Academy: «Proof of an External World» y en su artículo «A Defence of Common Sense». De ambos trabajos hay versión castellana en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972. Para los detalles de la gestación del *Sobre la certeza* Cfr. N. Malcolm, «Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know"», en *Thought and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

hay circunstancias en que yo podría tener razones para dudar de la verdad de proposiciones que hasta ahora había tenido por ciertas. Por ejemplo, si me despertara en un hospital después de haber sufrido un accidente, y viera vendados mis antebrazos, cabría que me preguntara si tengo todavía dos manos.

Pero la duda del escéptico, quien dice no estar seguro de tener dos manos porque no puede conocer la existencia del mundo externo del que aquéllas formarían parte, nada tiene que ver con esta duda razonable. No hay ninguna circunstancia especial que la haya generado. Tampoco ninguna evidencia de las que serían suficientes para calmar aquélla sería adecuada para neutralizar ésta: ni el testimonio del enfermero, ni el de la doctora, ni la misma contemplación de mis manos cuando me quiten las vendas que las cubren... Es una duda que no tiene ninguna razón de ser; ninguna acción se sigue tampoco de ella. Es una duda estéril. O mejor: no es una auténtica duda, sólo una ilusión de duda[387].

Y algo parecido pensaban los pragmatistas clásicos. Peirce, por ejemplo, advertía que aunque algunos filósofos hayan imaginado que para iniciar una indagación sólo se necesitaba proferir una cuestión, recomendando incluso que comencemos por cuestionarlo todo, el mero plantear un interrogante no estimula a la mente a luchar por la creencia, pues para ello la duda ha de ser viva y real, no ociosa; como ociosa y falsa, una mera comisión exculpatoria que sería mejor dejar estar —llega a decir— sería una indagación real que no tenga en su origen una duda real[388].

Pero no es sólo la legitimidad que el tradicional proyecto epistemológico concedía a la duda escéptica lo que se niega.

---

[387] Cfr., por ejemplo, *Sobre la certeza,* #4, 19, 117 y sigs. Dicho sea de paso, si se compara la crítica wittgensteiniana a la duda escéptica con lo que dice Hume en la conclusión al I libro de su *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (hay edición castellana en Madrid, Editora Nacional, 1977), se comprenderá la pertinencia de la comparación strawsoniana de las posiciones respecto al escepticismo y el naturalismo de ambos pensadores.

[388] Cfr. «La fijación de la creencia», en *El hombre, un signo,* págs. 184 y 184n 13.

Con no menos radicalidad se huye ahora del modelo fundamentalista del conocimiento. Prácticamente a continuación del texto de Peirce al que acabamos de aludir añadía éste que no es necesario, para que una demostración resulte satisfactoria, el que parta de premisas absolutamente indubitables, bastando para ello con que las proposiciones de las que parte estén, efectivamente, libres de duda[389]. Aunque ello no signifique, según se nos advierte inmediatamente, que resulten inmunes a toda duda concebible[390].

Es decir que, para pesar de los fundamentalistas, no hay ninguna proposición inconcusa. Pero ello no nos lleva a la inanición pirrónica. Más bien muestra que estamos suficientemente ciertos en nuestras prácticas de un buen número de verdades que no se nos ocurre poner en tela de juicio. De hecho, como apuntaba James, las verdades que no se verifican constituyen el número abrumador de verdades con arreglo a las cuales vivimos; verdades como que el Japón existe, aunque jamás hayamos estado en él; verdades a las que todo nos induce a aceptarlas y nada a rechazarlas[391].

Algo muy similar quería apuntar Wittgenstein cuando nos recordaba que al hacer un experimento no dudamos de la existencia del aparato enfrente de nosotros. Podemos tener una gran cantidad de dudas, pero no ésta precisamente. Del mismo modo en que al hacer un cálculo no creemos que las figuras sobre el papel puedan cambiar espontáneamente o confiasemos durante todo el tiempo en nuestra memoria para llevarlo a cabo[392].

---

[389] Cfr. ídem, pág. 184.
[390] Cfr. ídem, pág. 184 n. 14.
[391] Cfr.W. James, *Pragmatismo*, pág. 134.
[392] Cfr. *Sobre la certeza*, #337. Dicho sea de paso, Ortega expuso tesis muy parecidas a todas estas en su trabajo de 1940, *Ideas y creencias*, recogido en el V volumen de sus *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983. La similitud entre la posición de Ortega y la del último Wittgenstein no ha pasado desapercibida. Cfr. J. Muñoz, «Los límites de la creencia», *Themata,* núm. 16, Sevilla, 1996.

Ahora bien, cabe preguntarse si estas réplicas al escepticismo y al fundamentalismo son convincentes. Al fin y al cabo se nos ha dicho que la duda escéptica no está razonablemente justificada y es meramente teórica, pero ¿acaso no advertía Descartes del carácter hiperbólico, forzado y antinatural de su duda metódica? Podría, pues, replicar que las tesis que acabamos de ver son correctas mientras nos queramos mantener en el ámbito de la certeza moral; pero de lo que se trataba, al menos una vez en la vida y si es que ésta queríamos afrontarla con autenticidad, era de analizar el asunto desde una perspectiva metafísica.

Por otra parte, el conjunto de proposiciones que no se ponen en duda en la práctica —que tenemos dos manos, que hay un aparato frente a nosotros, que existe Japón, que aquello es un reloj, etc.— son claramente empíricas. De modo que aunque concedamos que habitualmente no las verificamos, cabe preguntarse si no podríamos hacerlo, si no podríamos remitirlas a una instancia que las fundamentara: la experiencia, por ejemplo. O dicho de otro modo, que en la práctica no nos tomemos el trabajo de sacar a la luz el fundamento de muchas de nuestras creencias no significa que las mismas carezcan de éste.

Empecemos por considerar esta última objeción. Imaginemos que alguien nos pregunta acerca de una de esas proposiciones empíricas que en la práctica no ponemos en duda. ¿Nos daría alguna certeza la apelación a la experiencia? ¿Es acaso la experiencia que habría de apoyarlas más segura que la verdad de estas proposiciones? Wittgenstein observa que si un ciego nos pregunta si tenemos dos manos, no las miramos atentamente para asegurarnos acerca de nuestra respuesta. De hecho, concluye, no está claro por qué habríamos de creer a nuestros ojos si dudáramos de cuál deba ser ésta[393].

El problema estriba en que, en contra de lo que piensan los empiristas, Quine incluido, la experiencia no es una instancia

---

[393] Cfr. *Sobre la certeza,* #125.

absoluta, independiente, por fuera de nuestro sistema conceptual, a la que se puede apelar para justificar los rasgos básicos del mismo. Es más bien lo contrario. Es nuestro esquema conceptual el que determina lo que es una experiencia adecuada, o una evidencia empírica para una creencia. Que consideremos una proposición como verdadera con toda seguridad, caracteriza nuestra interpretación de la experiencia[394].

Determinantes de lo que cuenta para nosotros como experiencia, estas proposiciones, para Wittgenstein, no se justifican por la experiencia ni, en realidad, por ninguna otra instancia. Y es por ello por lo que Moore se confundió. Pues si reconocemos su carácter injustificado, por más ciertos que estemos de su verdad no podemos decir que las sabemos. Error que Moore comparte con los fundamentalistas.

En efecto, las proposiciones que éstos buscaron con tanto ahínco, las proposiciones cuya duda resulta de todo punto imposible, no son proposiciones de las que pueda decirse legítimamente que se saben. Conocimiento sólo puede tenerse de aquellas proposiciones para las que pueda presentarse evidencia desfavorable, es decir, de aquellas proposiciones para las que, aunque estamos ciertos, admitimos que se nos podrían presentar pruebas que nos hicieran cambiar de opinión. Y en esto lleva razón el falsacionista. También podríamos decir, utilizando la dicotomía escolástica de la que se servía Descartes, que cognoscibles son sólo aquellas proposiciones de las que se tiene sólo certeza moral, no certeza metafísica; pues en realidad el conocimiento no cabe sino donde cabe la duda. Lo que responde en un sentido negativo una de las preguntas que dejamos pendientes al finalizar nuestra exposición del planteamiento cartesiano: éste habría confundido la manera en que

---

394 Cfr. ídem, #145. A mi entender, es esta ineludible carga teórica de la observación la que hace que el fundherentismo, aún siendo correcto como alternativa al fundamentalismo y al coherentismo en tanto que tesis a propósito de la estructura del conocimiento, no baste, por sí mismo, para afrontar el reto escéptico. Sobre el fundherentismo, cfr. S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología»,* Madrid, Tecnos, 1997.

certeza y conocimiento se relacionan; y este error habría alimentado a la totalidad de la tradición epistemológica.

Y ahora podemos responder la primera objeción. Se quejaba el fundamentalista: al escéptico sólo se le ha reprochado lo irrazonable de su duda, carente de justificación, pero no se le ha demostrado que la misma es lógicamente imposible. Es más, se le concedió que no existía proposición inmune a la duda en toda circunstancia. Cierto, contestará el wittgensteiniano, pero entre las dudas irrazonables y las lógicamente imposibles no hay un límite tajante[395]. A la postre, las dudas extremadamente irrazonables son las que resultan lógicamente imposibles. Y es que aunque no hay proposición que sea inmune a la duda en toda circunstancia, hay circunstancias en las que una proposición puede resultar inmune a toda duda.

Para comprender por qué ello es así es preciso recordar algo de lo que se dijo acerca de la teoría wittgensteiniana del significado, a saber: que el significado de las palabras estriba en su uso y que éste, a su vez, viene determinado por un conjunto de reglas públicas. Pero, de hecho, estas reglas no podrían existir si no hubiera un acuerdo general sobre la verdad de ciertos juicios. Por eso, para Wittgenstein, a la base del entendimiento que se consigue a través del lenguaje no está sólo el acuerdo en las definiciones sino, también, el acuerdo en los juicios. Y es que acontece aquí como con la práctica de la medición, que sería imposible si, aparte de la determinación de un patrón, no se diera una cierta constancia en los resultados de la misma[396].

Dicho de manera más explícita: la palabra «mano», por ejemplo, tiene significado, está sometida a un uso regular, sólo porque los humanos están de acuerdo en el valor de verdad que en ciertas circunstancias, bajo ciertas condiciones de aseveración, tienen ciertas proposiciones en las que tal término aparece. Si en condiciones normales los seres humanos no se pusieran de acuerdo en si un hombre tiene o no dos manos, lo

---

395 Cfr. *Sobre la certeza*, #454.
396 Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, #242.

único que podríamos concluir es, no la existencia de una dificultad epistemológica, sino la existencia de una dificultad de significado, en este caso de la palabra «mano».

Es por esto, es decir, porque el significado de las palabras no es independiente del valor de verdad de ciertos juicios en los que aparecen, por lo que cuando se nos enseña el lenguaje lo que se nos enseña es en qué circunstancias debemos emplear ciertas expresiones, de tal manera que lo que aprendemos no es sólo el significado de ciertas expresiones sino, también, que en esas circunstancias ciertas expresiones en que aquellas aparecen son verdaderas. Una duda hiperbólica amenazaría, pues, no sólo el valor de verdad de las proposiciones sino el significado de las palabras[397], con lo que se convierte en una duda lógicamente imposible, inexpresable con sentido.

En consecuencia, la duda con sentido presupone la verdad de ciertos juicios que por ser de ellos de los que pende, por así decirlo, el significado de nuestras palabras, están exentos de duda. Siendo verdad y significado nociones interdependientes, resulta imposible aspirar a la sensatez de una duda universal. No podría estar seguro del significado de las palabras si no lo estuviera también de ciertos hechos[398].

Podemos ahora zanjar una cuestión que dejábamos pendiente mucho más atrás, cuando aludíamos a la crítica gadameriana a Descartes. Planteábamos allí si cabe una liberación absoluta de los prejuicios. Pues bien, ahora podemos comprender que la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa. El proyecto cartesiano se apoya en una separación: la de significado y verdad, o la de concepto, o noción, y juicio, que es insostenible[399].

---

[397] Cfr. *Sobre la certeza,* #114.

[398] Ídem, #114, 115, 450...

[399] «La segunda objeción que hacen aquí vuestros amigos es que "para saber qué se piensa, es preciso saber qué es el pensamiento; lo que yo no sé, dicen ellos, puesto que todo lo he negado". Pero yo no he negado sino los prejuicios, y no las nociones, como aquellas que se conocen sin ninguna afirmación ni negación», «Lettre de Monsieur Descartes a Monsieur Clerselier», del 12 de enero de 1646, A&T, pág. 206.

Pero si ello es así, entonces aunque la prioridad concedida a la praxis pueda hacer frente a la amenaza de escepticismo ¿no habría que decir que obliga a renunciar a la parte más significativa del proyecto epistemológico tradicional: la tarea crítica de delimitar lo que es cognoscible de lo que no, la eliminación de la disparidad epistémica, el fomento, en suma, de la actitud ilustrada?

Semejante sospecha no está fuera de lugar. El primer Wittgenstein, por ejemplo, con su búsqueda en la lógica de la estructura común a todo posible lenguaje estaba asumiendo a su manera la tarea kantiana de delimitación entre lo cognoscible, la ciencia, susceptible de ser dicho con sentido, y lo que no[400]. Pero en su segunda filosofía ya no se reconoce ninguna esencia del lenguaje. Se habla de «juegos de lenguaje» sin decir en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje, qué es lo que tienen en común. Ya no se persigue atrapar, como se perseguía en el *Tractatus*, una forma general de la proposición. Todo lo que se reconoce es un complejo parentesco entre los diversos juegos lingüísticos. Un aire de familia, no una esencia común, sería todo lo que les uniría[401].

En suma, que no hay ya una esencia reconocible del lenguaje. Lo único que existe es una pluralidad de juegos enmarañados en las más complejas interrelaciones. Una pluralidad de juegos lingüísticos en los que se vehicula un sistema de creencias[402]. Las más básicas, de las que depende el significado de muchos de los términos con las que formulamos el resto, así como lo que contará como evidencia adecuada de ellas, forman el suelo rocoso de la imagen del mundo *(Weltbild)* que corresponde a nuestra forma de vida. No se adquieren por

---

[400] Varias son las observaciones del *Tractatus* en las que se identifica el ámbito de lo decible con el de la ciencia natural, cfr. por ejemplo 6.53.

[401] *Investigaciones Filosóficas*, #65.

[402] Wittgenstein insiste reiteradamente en la opción holista. Por atenernos sólo a *Sobre la certeza*; cfr. #105, 140, 141, 142, 144, 248, 274, 410, 603... Para una exposición de este tipo de holismo, bastante diferente del holismo empirista quineano, cfr. P. F. Strawson, «Does Knowledge Have Foundations?», en *Conocimiento y creencia,* Teorema, Valencia, 1974.

argumentación, sino al aprender el lenguaje, de modo que no pueden justificarse[403]. Estas creencias, por lo demás, son variables en el espacio, no menos que en el tiempo[404].

Estamos una vez más ante un punto en el que las posiciones de Wittgenstein tienen su exacto parangón en las otras tradiciones con las que venimos relacionándolo. Los pragmatistas, en efecto, han señalado la historicidad de las situaciones en las que se originan nuestros conceptos. Dewey expresó este punto con toda rotundidad. Para él la tarea, los problemas y la materia de la filosofía surgían de las presiones y reacciones que se originan en la comunidad en la que la filosofía aparece, de modo que los problemas específicos de ésta cambian con la vida humana[405].

Por otra parte no será necesario insistir en la clara conciencia que tiene Heidegger de la historicidad del horizonte de comprensión que nos abre el mundo; conciencia compartida igualmente por los teóricos críticos quienes, al fin y a la postre, parten de los planteamientos de los grandes pensadores historicistas del XIX: Hegel y Marx. Conciencia histórica que, obviamente, mantienen los pensadores actuales herederos de estas tradiciones: Foucault, los neo-pragmatistas como Putnam y Rorty, los partidarios de la pragmática universal como Habermas, los posmodernos como Lyotard...

Y ahora estamos ante el problema fundamental. Si se reconoce esta pluralidad, esta relatividad sociocultural e histórica, de los sistemas conceptuales, de los horizontes de comprensión, de las formas de vida, de los juegos de lenguaje y de verdad[406]

---

[403] Cfr. *Sobre la certeza,* #93,94 y 95 a propósito de la *Weltbild*, # 163,164 y 165 tratan sobre el proceso de adquisición de las mismas junto con el aprendizaje del lenguaje; mientras que el parágrafo 166 explicita su *Grundlosigkeit*.

[404] Cfr. ídem, #96, 97, 239, 264, etc.

[405] Cfr. J. Dewey, *The reconstruction in Philosophy*, Nueva York, Holt, 1920. Hay versión castellana, a la que remitimos, en Barcelona, Planeta, 1993, págs. 9-10. De hecho esta obra, quizás la más importante de Dewey, no es sino lo que con la terminología heideggeriana llamaríamos una destrucción de la tradición filosófica occidental.

[406] La noción de juego de verdad es, claro está, foucaultiana. Maurice Florence, seudónimo bajo el que se escondía el propio Foucault junto con

que supone la quiebra definitiva del fundamentalismo, ¿debemos renunciar al ideal crítico e ilustrado que animó al tradicional proyecto epistemológico?

Esta pregunta nos sitúa en el corazón del debate en torno a la modernidad. Debate de extrema complejidad, todavía abierto, en el que no podemos entrar aquí con el rigor que sería necesario[407]. Me limitaré pues a unas breves indicaciones.

Que no hay una única respuesta a la pregunta que acabamos de plantearnos es algo que salta a la vista aunque sólo sea por las mutuas críticas que se dirigen los autores a los que hemos aludido —de Putnam a Rorty; de éste a Lyotard y Habermas y de estos entre sí; de Habermas a Foucault...—[408] Pero a mi entender, si no se quiere renunciar al ideal crítico e ilustrado —y digo ya que no creo que la liquidación del tradicional proyecto epistemológico obligue a esta renuncia— no hay más que dos modos generales de asumirlo.

Según la primera, que a mi entender estaría más en línea con lo que podríamos llamar la versión positiva del proyecto ilustrado —también podríamos llamarla la versión cartesiana—, aunque se reconoce la pluralidad de los sistemas conceptuales, de los juegos de lenguaje, de los horizontes de comprensión, etc. se señala el carácter ejemplar que tiene ese juego de lenguaje al que llamamos ciencia, y la forma de vida en que la misma ha venido a desarrollarse en mayor medida que en ninguna otra, que como ya señaló el Husserl de la *Crisis,* no es sino la cultura occidental[409]. La razón de este privilegio conce-

---

F. Ewald, la utilizaba para caracterizar su proyecto de una «arqueología del conocimiento». Cfr. el artículo «Foucault, Michel» de *Le Dictionnaire des philosophes,* París, PU, 1981, vol. I, págs. 942-944 (hay versión castellana en *Anábasis*, núm. 4, 1996).

[407] En el ya referido libro del profesor M. Berciano, *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Síntesis, 1998, se puede encontrar, en cualquier caso, una muy exhaustiva y reciente presentación del estado de la cuestión. También en J. Muñoz, *Inventari provisional*, Alzira, Germanía, 1995.

[408] Obviamente, la lista podría incrementarse. Podríamos añadir los nombres de Vattimo, de Taylor, de McIntyre...

[409] Aunque a veces, más que privilegiar la forma de vida que engendra la ciencia se privilegia la ciencia precisamente por constituir un uso del lenguaje

dido a la ciencia es, fundamentalmente, su capacidad de generar acuerdo, rasgo que se entiende como definitorio de la racionalidad.

En esta opción se moverían a mi entender los pragmatistas clásicos, Putnam y Habermas. También Popper[410]. Y es muy importante no confundir su posición con la del cientifismo de los partidarios de la naturalización de la epistemología. Pues lo que todos estos autores proponen no es la reducción de la racionalidad a la racionalidad de la ciencia natural, sino la adopción de los valores que, inspiradores de la ciencia, han hecho de ésta un paradigma de actividad racional. Cuando se comprende que para estos autores esos valores vienen a coincidir con los valores que inspiran la sociedad democrática, se comprende también que dentro de esta tradición se podría incluir, como versión un tanto heterodoxa de la misma, a Rorty[411].

La otra línea de vindicación del proyecto ilustrado, en la que yo situaría a Wittgenstein, a Horkheimer y a Adorno, y a

---

que no viene asociado a ninguna peculiar forma de vida; un uso que más bien serviría para trascender cualquier peculiar forma de vida. E. Gellner, en el ya referido *Lenguaje y soledad*, explicitó una concepción semejante. Para una exposición de las concepciones de Gellner sobre este punto Cfr. C. Ors: «La filosofía como contracultura». Ponencia leída en el XIV congreso de filosofía del país valenciano, Peñíscola, marzo 2002. Por mi parte, he defendido la concepción wittgensteiniana de las críticas de Gellner en «Wittgenstein: ¿filósofo ruritano?», texto leído en el primer encuentro hispano-luso de filosofía, Cáceres, octubre 2001.

[410] Quizás vuelva a sorprender el que metamos en el mismo saco a Popper con un teórico crítico como Habermas, cuando es bien conocida la polémica que enfrentó al filósofo austriaco con los francfortianos a cuenta del positivismo. Sin embargo, las diferencias entre aquél y éstos no debieran ocultarnos sus coincidencias (sobre todo con Habermas). Al respecto resulta instructivo, y a mi entender muy clarificador, el último capítulo del libro de G. Stokes, *Popper. Philosophy, Politics and Scientific Method*, Cambridge, Polity Press, 1998.

[411] Rorty invertiría el orden de prioridades. Lo que tiene valor paradigmático, más que cualquier actividad científica o teorética, es la tradición democrático-liberal. Más que la objetividad importaría la solidaridad. Cfr., por ejemplo, *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989. Hay versión castellana en Paidós, Barcelona, 1991, o «Solidarity or objectivity?» y « Science as solidarity», en *Philosophical Papers,* vol. I.

Foucault[412], recoge el aspecto más crítico, algunos dirían incluso escéptico, del mismo. Si antes hablábamos de la versión cartesiana de la ilustración, quizás pudiéramos hablar ahora de la versión kantiana, incluso humeana, de la misma. Esta actitud late en el acendrado anticientifismo wittgensteiniano. No se trata de negar las peculiaridades convergentes del juego de lenguaje de la ciencia, sino de estar bien atentos a su propensión a la mistificación[413]. Una actitud que, por ejemplo, está bien presente en aquella observación wittgensteiniana del *Sobre la certeza* en que se compara la civilizada confianza en la radio o en el aeroplano como medios para estrechar las relaciones entre los pueblos, o de la difusión de la cultura, con la creencia primitiva en que un rey podría hacer llover[414].

Adorno y Horkheimer, por su parte, también advirtieron de esta tendencia a devenir mito de la propia ilustración, así como de la inevitable dialéctica que ésta conlleva. Su comentario del mito de Odiseo ilustra brillantemente este punto[415]. El dominio del hombre sobre la naturaleza —resultado de una razón instrumental a la que, en cualquier caso, y dado su valor de supervivencia, no se puede renunciar— sólo se obtiene a

---

[412] Algunos de los textos claves para entender estos posicionamientos serían las *Vermischte Bemerkungen* de L. Wittgenstein, Frankfurt, Suhrkamp, 1977. Hay versión castellana —*Observaciones*— en México, Siglo XXI, 1981; *Dialectik der Aufklärung*, de Hokheimer & Adorno, Fáncfort, Fisher, 1969. Versión castellana en Madrid, Trotta, 1994, y «Was ist Aufklärung?» de M. Foucault, conferencia pronunciada el 8 de mayo de 1983 y de la que existen varias versiones en castellano (por ejemplo, en el número de *Anábasis* recién aludido).

[413] A decir verdad, esta sensibilidad a la tendencia de la ciencia a la mistificación también está presente, en diferentes grados, entre los autores anteriormente aludidos. Menor en Popper, sería muy acusada en Habermas. A cambio, habría que decir que, como he argumentado en otros lugares, los partidarios de esta otra interpretación, más escéptica, de la ilustración no tendrían por qué negar un estatuto epistémico excepcional a la ciencia, y especialmente a la ciencia natural.

[414] Cfr. *Sobre la certeza,* #132. He tratado de las diferencias entre los enfoques de Wittgenstein y los pragmatistas y neo-pragmatistas en «La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo».

[415] Cfr. *Dialéctica de la Ilustración*, Excursus I.

base de una desnaturalización y represión del mismo hombre —obligado a atarse o a taparse los oídos para no sucumbir al canto de las sirenas—. Con lo que podemos ahora despejar la última pregunta que dejábamos pendiente cuando tratábamos de Descartes, la relativa a si su propuesta de ilustración no estaría afectada de una interna contradicción. Y es que él mismo pone un límite a la moral de la autenticidad cognitiva cuando en la sexta parte del *Discurso* exige, para el desarrollo de la ciencia, una división del trabajo que excluya a los colaboradores del conocimiento de los objetivos globales perseguidos por la investigación.

También en Foucault, para terminar, se ve bien la primacía concedida al carácter negativo de la racionalidad ilustrada que se reivindica. Para él una historia crítica del pensamiento debía ser una historia de la emergencia de los juegos de verdad; una historia de cómo los discursos susceptibles de ser llamados «verdaderos» o «falsos» se han articulado junto con un dominio de cosas; de las condiciones de tal emergencia y del precio que se pagó por la misma, de los efectos que provocó en la realidad; en suma: una historia de cómo, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades del sujeto, llega a constituirse, en cierto espacio, durante cierto tiempo, y en ciertos individuos particulares, el *a priori* histórico de una experiencia posible[416].

Quizás lo que separe a estos dos bandos no sea tanto, o sólo, una cuestión más o menos teórica cuanto de talante. Si fuera así, y aun reconociendo el mayor ascendiente que el pensamiento negativo ejerce sobre mí, entonces, como ya propusiera James[417], quizás lo más recomendable fuera un carácter

---

[416] Cfr. M. Florence, «Foucault, Michel», *Anábasis*, núm. 4, pág. 5.

[417] Como es bien sabido, James quería que el pragmatismo fuera el término medio entre lo que él denominaba los espíritus rudos —atraídos por los hechos científicos— y los delicados —más atentos a la esfera de los valores—. Si juzgamos por su personal historia de depresiones, habrá que concluir que el término medio es una posición inestable que no garantiza la felicidad.

mixto, capaz de ver no sólo el peligro que se esconde en el proceso civilizatorio sino también lo que éste tiene de positivo[418].

El círculo se ha cerrado. Podemos ahora sacar conclusiones. El tradicional proyecto epistemológico, el que Descartes inaugura, está a mi entender definitivamente quebrado. El fundamentalismo es una opción inviable, incapaz de trascender el ámbito de la propia conciencia y la puntualidad de la certeza; destinado por lo tanto a sucumbir a un escepticismo radical que él mismo posibilita y alimenta. Y la quiebra del fundamentalismo arrastra consigo la de otros muchos de los rasgos de aquel proyecto: el atomismo, el representacionismo, el teoreticismo, el cripto-positivismo que implica tomar a la ciencia natural como paradigma cognitivo...

Y sin embargo, no está claro que debamos repudiar su significación cultural. Quizás matizarla. Desde luego ya no se trata de justificar la ciencia frente a las pretensiones de un saber/poder teológico[419]. Pero subsiste la necesidad de discusión racional no sólo de su metodología sino de lo que bien podríamos llamar su significación existencial. La fiabilidad cognitiva de la ciencia ya no está en cuestión, pero al margen de que todavía hemos de aclarar más los múltiples factores de los que depende esta fiabilidad, es necesario no sucumbir a la tentación de reducir la racionalidad a mera instrumentalidad; estar alerta, por decirlo a la manera de Habermas, contra la conversión de la ciencia, y de la técnica con la que se retroalimenta, en ideología[420]; una ideología de la que el naturalismo radical en filosofía y en ciertas ciencias sociales y humanas son expresión.

---

[418] A mi entender, N. Rescher ha conseguido muchas veces acercarse a este punto prudencial. Cfr., por ejemplo, *Razón y valores en la era científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999.

[419] Traté esta cuestión en «La crítica de la razón teológica y el destino trágico de Galileo», *Pensamiento,* núm. 196, 1994.

[420] Cfr. *Technik und Wisseschaft als «Ideologie»*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968 (hay edición castellana en Madrid, Tecnos, 1984).

Tampoco podemos aspirar a liberarnos de todo prejuicio ni a hacer tábula rasa de la tradición en la que estamos inmersos; pero quizás sea el saberlo lo único que puede hacer a nuestros prejuicios menos dogmáticos y a nuestra tradición más abierta. Y estos son valores suficientemente poderosos para mantener viva a la misma tradición epistemológica.

En suma, que una filosofía primera, tan problemática hoy como cuando Aristóteles la avistara, y probablemente con menos pretensiones sistemáticas, sigue siendo necesaria. Sólo que quizás ya no fuera conveniente llamarla teoría del conocimiento sino, acaso, de la racionalidad.

II

Mente y cuerpo. Unas relaciones aporéticas

1. MENTE Y CONCIENCIA

Ya tuvimos ocasión de comentar en nuestra introducción la imputación que Rorty hace a Descartes de haber inventado la mente. Concluíamos allí que, debidamente precisada, la tesis rortyana resulta bastante plausible. La precisión era que la creación cartesiana de la mente no era *ex nihilo*, sino que venía a apoyarse en una larga tradición.

En efecto, el problema de las relaciones psico-físicas es tan antiguo como la filosofía misma. Convertido en acuciante para los pensadores griegos, muy probablemente debido a la influencia de las culturas chamanísticas y del orfismo[1], su dimensión escatológico-religiosa permanece como fundamental a lo largo de la Edad Media. Y es con esta significación que todavía lo hereda Descartes e, incluso, lo discuten filósofos del XVIII como Hume[2].

---

[1] A pesar de no ser ya un libro reciente, el de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980 (edición original en inglés de 1951), me sigue pareciendo decisivo para entender todo aquel contexto. A propósito de las relaciones del orfismo, en particular, y de las religiones mistéricas, en general, con la primera filosofía griega, puede consultarse también el V capítulo de F. M. Cornford, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980.

[2] El significado «moral» que tiene la disolución humeana del «Self» en el primer libro del *Tratado de la naturaleza humana* es algo que queda claro en su «Ensayo sobre la inmortalidad del alma». Traduje este ensayo en V. Sanfélix,

Si al respecto queda alguna duda, ahí está el texto de la dedicatoria de sus *Meditaciones metafísicas* a los señores decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París, en el que Descartes advierte que los problemas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son los principales de entre los que deben ser demostrados por las razones de la filosofía antes que de la teología, si es que se ha de aspirar a persuadir «a los infieles de religión ninguna» [3]; para poco más adelante añadir que al intentar demostrar que el alma no muere con el cuerpo no ha hecho otra cosa que responder al mandato que el concilio de Letrán hiciera a los filósofos cristianos para que dieran a conocer la verdad sobre este punto[4].

Y sin embargo, hay algo nuevo en la coyuntura en que el problema se le plantea a Descartes y que da a éste su significación todavía actual: me refiero al desencantamiento del mundo operado por la nueva física[5]. El contraste con Platón aclarará este punto.

En el *Fedón* narra Sócrates cómo, siendo él joven, se había interesado por «ese saber que llaman investigación de la naturaleza» y también cómo, habiendo encontrado estéril «el método de investigación» seguido por los físicos, había llegado a vislumbrar un nuevo método según el cual «es la inteligencia la que pone todo en orden y la causa de todas las cosas». Según este nuevo método tratábase de explicar los fenómenos, no por «aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa», sino por «la causa real»[6].

Hume. Textos cardinales, Barcelona, Península, 1986. Sobre cómo los argumentos metafísicos de Hume persiguen la secularización de la moral traté en «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva», en J. Marrades y N. Sánchez Durá (eds.), *Mirar con cuidado*, Valencia, Pre-textos, 1994.

[3] Cfr. *Meditaciones Metafísicas,* A&T. IX, pág. 4.

[4] Cfr. ídem, pág. 5.

[5] Ya aludimos a la importancia de este factor para explicar la escisión entre razón teórica y práctica y el surgimiento del ideal de autonomía moral.

[6] Cfr. Platón, *Fedón,* págs. 96 y sigs. Junto con J. Marrades traté de la peculiaridad del método propuesto por Platón en este diálogo en «El método lógico del Fedón», *Revista de Filosofía,* núm. 10, Madrid, 1993.

Dicho de otro modo: lo que Platón estaba proponiendo es que aplicáramos el tipo de explicación finalista que usualmente damos de los actos humanos a los fenómenos naturales. El objeto era construir una filosofía natural que partiera de la prioridad del alma sobre el cuerpo[7], de tal manera que, comprendiendo «la naturaleza y la virtud del alma»[8], se llegara a comprender el orden, la verdadera armonía que reina en el universo, por detrás del aparente desorden que los fenómenos celestes exhiben[9]; orden y armonía que tienen su origen en el alma del mundo[10]. De esta forma podía verse en este orden del mundo un orden anímico, coincidente y no contradictorio con el orden de lo humano[11], y no habría problema en convertir la capacidad de captación del mismo, la racionalidad, en criterio de lo anímico por excelencia[12].

El punto de vista platónico y, en general, lo que se ha dado en llamar el punto de vista clásico que en él se origina y que llega, a través de Aristóteles y los escolásticos, hasta la modernidad, se caracterizaba, en primer lugar, por no ver en el ámbito de lo físico y en el ámbito de lo humano órdenes incompatibles o contradictorios y, en segundo lugar, por hacer de la capacidad de captación de ese orden común el criterio de lo mental[13].

---

[7] Cfr. *Leyes*, 888a y sigs.

[8] *Leyes,* 892a.

[9] Cfr. *República,* 529 c-d.

[10] Cfr. *Leyes,* 896 d- 897 a.

[11] F. M. Cornford describió así el sentido de la cosmología platónica: «Platón intenta fundar su concepción de la vida humana... sobre la base inexpugnable del orden del universo... La verdadera moralidad no es un producto de la evolución humana, menos aún el arbitrario veredicto de las voluntades humanas. Es un orden y armonía del alma; y el alma misma es una contrapartida, en miniatura, del alma del mundo, la cual tiene un eterno orden y armonía en sí misma, instituida por la razón», *Plato's Cosmology,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1937, pág. 7.

[12] Como es bien sabido, Platón defendió una teoría tripartita del alma según la cual también las emociones y los deseos, aparte de la razón, tendrían un carácter anímico. Pero, aun sin entrar en el problema exegético de qué relación había, según Platón, entre estas tres realidades anímicas, lo que parece claro es que para él lo anímico por excelencia era la razón. Cfr. C. A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit,* Oxford, Univrsity Press, 1966, cap. III, especialmente, págs. 40 y sigs.

[13] Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* págs. 44 y sigs. Sobre

Este punto de vista quebró con el nacimiento de la filosofía moderna. Ésta no sólo desterraba del ámbito de la naturaleza las explicaciones teleológicas por las que había suspirado Sócrates sino que, además, nos presentaba el mundo físico como un ámbito donde reinaba un estricto orden causal mecánico; de tal modo que, como señaló Putnam, «en el siglo XVII la gente se volvió consciente de que el mundo físico es estrictamente un orden causal cerrado»[14], lo que quiere decir que todo evento físico tiene una causa igualmente física.

De esta manera se agudizaba lo que podemos llamar el significado práctico del problema psico-físico. Lo que estaba en cuestión ya no era sólo la mortalidad o inmortalidad del alma y, por lo tanto, la verosimilitud de una moral que se basaba en la promesa de una recompensa o castigo en una vida *pos mortem*. Lo que ya no estaba claro era, por así decirlo, qué lugar podía quedar reservado al ámbito de lo humano si, como hizo Hobbes, se consideraba no sólo que el mundo físico es un orden causalmente cerrado sino el único orden existente.

Situado en esta coyuntura, que sigue siendo la nuestra[15], Descartes ofreció una alternativa no exenta de complejidades y vacilaciones —quizás de ahí su tremenda influencia[16]— a la que su catalogación como «dualismo sustancial» quizás no termine de hacer justicia. Aunque no podemos entrar aquí en

---

cómo Descartes se opuso a la concepción clásica, Cfr. A. Kenny, «Cartesian Privacy», en G. Pitcher, (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Londres, Macmillan, 1968, págs. 352-370.

[14] H. Putnam, *Reason, Truth and History*, pág. 75.

[15] Como he intentado hacer ver en mi trabajo «Persona y cosificación. A propósito del sentido práctico de la revolución cognitiva» para el libro editado por P. Chacón y M. Rodríguez, *Pensando la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

[16] A propósito de la tremenda influencia ejercida por Descartes sobre el nacimiento de la psicología científica Cfr. el magnífico trabajo de E. S. Reed, «"Descartes" corporeal ideas hypothesis and the origin of scientific psychology», *Review of Metaphysics,* núm. 35, 1982. Este mismo autor, seguidor de los planteamientos de J. J. Gibson, ha criticado alguno de los presupuestos básicos del cartesianismo en «Why ideas are not in the mind: an introduction to ecological epistemology» en A. Shimony y D. Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht, Reidel, 1987.

todos los pormenores de la posición cartesiana procuraremos bosquejarla en sus rasgos más generales.

Como es bien sabido, de la misma duda hiperbólica saca Descartes su primer argumento a favor de la «distinción real» del alma —o de la mente, como él prefiere denominarla— y el cuerpo. Puesto que yo puedo concebirme sin cuerpo, pero no puedo concebirme sin pensamiento, yo no soy un cuerpo sino una sustancia cuyo atributo esencial es pensar[17], esto es: una mente o un espíritu. Luego yo soy idéntico a una mente y diferente de cualquier cuerpo. Luego mente y cuerpo son diferentes.

Este argumento modal cartesiano, lo es también epistemológico, pues lo que viene a decirnos es que mientras la existencia de lo mental es indubitable no lo es la existencia del cuerpo. Por eso Descartes identificará pensamiento y conciencia, para garantizar una coincidencia de ser y ser conocido que le permita salvar la duda hiperbólica. La mente, identificada con la conciencia, será así un ámbito en el que regirá el conocido como principio de Hume. Es en todo respecto como parece y parece todo lo que es. Al argumento modal-epistémico añadirá después Descartes, ya en la sexta meditación, un argumento ontológico. El cuerpo, por su propia esencia, que no es sino la extensión, es siempre divisible. En cambio yo, que soy una mente, soy indivisible. Luego, una vez más, cuerpo y mente son diferentes.

Hay quien piensa que Descartes no está haciendo sino explicitar un punto de vista incardinado en el lenguaje ordinario y, por lo tanto, de sentido común[18]. Y es que, ciertamente, instalados en éste parece inevitable conceder que lo mental se presenta como diferente de lo físico en el triple res-

---

[17] Como ya tuvimos ocasión de señalar es éste un argumento cuya validez resulta muy discutible. Aunque Descartes, en las *Meditaciones*, concederá que el argumento por sí mismo no funciona, sin embargo parece haber confiado en él en el *Discurso del Método* y volvería a hacerlo en la I parte de los *Principios de la Filosofía*.

[18] Cfr., por ejemplo, S. Hampshire, «Ryle's The Concept of Mind», en *Freedom of Mind*, Princeton, University Press, 1971, págs. 87-91. También M. Bunge, *El problema mente-cuerpo*, Madrid, Tecnos, 1985, págs. 32-33.

pecto ontológico, epistemológico y lógico. Ontológico, pues nos parece impropio predicar de muchos fenómenos psíquicos propiedades que parecen consustanciales a las realidades físicas como, por ejemplo, la localización espacial. Epistemológico, ya que frente al carácter intersubjetivo del conocimiento de los fenómenos físicos, tenemos un acceso privilegiado a muchos de nuestros propios estados psicológicos. Lógico, por último, pues buena parte de los predicados psicológicos, por contraste con los predicados físicos, generan contextos intensionales; lo que parece constituir la clave de buena parte de la argumentación cartesiana, pues es por esta intensionalidad por lo que la verdad de las proposiciones en las que nos auto-adscribimos estados psíquicos parece ser completamente independiente de la verdad de cualquier proposición que describa efectivamente el mundo físico. De modo que sería la intensionalidad de ciertos predicados psicológicos la que explicaría la verosimilitud de que, al menos *prima facie*, goza la duda hiperbólica.[19]

Sin embargo, aun si concediéramos que cierto dualismo está implícito en nuestro lenguaje ordinario y, por tanto, en el sentido común, lo que no está en absoluto claro es que ese dualismo sea el dualismo cartesiano.

En efecto, Descartes no va a defender sólo una posición dualista sino una muy peculiar posición dualista: un dualismo sustancial. La mente no es sólo diferente del cuerpo sino que constituye una sustancia diferente de la sustancia corporal. Si la esencia de ésta es la extensión, la esencia de aquélla es el pensamiento o la conciencia. Pero no menos que el cuerpo, la mente también es *res*.

---

[19] Es por la intensionalidad de la creencia, por ejemplo, por lo que parece verosímil que pueda yo estar seguro de que creo que el sol gira en torno a la tierra aunque no sea éste el caso (en realidad, incluso podría ocurrir que no existiera ni el sol ni la tierra). La intensionalidad está, obviamente, ligada a la intencionalidad, una de cuyas características es, como señaló Brentano, lo que él llamaba la inexistencia intencional. Sobre la relación entre intencionalidad e intensionalidad, cfr. R. Chisholm, *Perceiving,* Ithaca, Cornell University Press, 1957. Sobre la relación entre los puntos de vista de Brentano y Chisholm, cfr. W. Bechtel, *Filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1991, págs. 63-70.

Así el dualismo cartesiano es, en un sentido, tremendamente radical en tanto que mente y cuerpo son concebidos como realidades separables; pero en otro sentido es un dualismo tremendamente débil, en la medida en que mente y cuerpo son concebidos con las mismas categorías.

G. Ryle fue especialmente contundente al explicitar este punto. Al criticar la «doctrina oficial de lo mental» que, según él mismo dice, «deriva básicamente de Descartes»[20], señaló el modo en que ésta mimetiza el mundo físico en su concepción de la mente. Al sistema de procesos mecánicos que constituyen el primero correspondería un sistema de procesos no-mecánicos en la segunda; a las leyes que explican causalmente los eventos en el espacio, las leyes que explicarían los eventos no espaciales que acontecen en el ámbito psíquico. En suma, que la diferencia entre lo físico y lo mental se representaría dentro del armazón común de categorías como «cosa», «atributo», «estado», «proceso», «causa», etc[21].

Quizás la palabra clave en toda la acusación ryleana sea el calificativo «mecánico»[22]. Como la de la Gorgona, la mirada cartesiana petrifica —geometriza— todo aquello sobre lo que se posa. Es significativo a este respecto reparar en cómo es tratado el cuerpo en la misma segunda meditación, a saber: como una «máquina» de carne y hueso, tal como aparece —dice Descartes— en un cadáver. Y es que por cuerpo no se entiende sino lo que puede ser terminado por alguna figura, lo que puede ser localizado por llenar un espacio del que todo otro cuerpo queda excluido; una realidad perceptible sensorialmente y que puede ser movido, pero no moverse por sí mismo, ya que la capacidad de automoción, como la de sensación y pensamiento, es explícitamente excluida de lo corpóreo[23].

---

[20] Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind,* Middlesex, Penguin Books, 1978 (la edición original data de 1949), pág. 13.

[21] Cfr. ídem, pág. 20.

[22] En definitiva, de lo que acusa Ryle a Descartes, y a quienes aceptan la doctrina oficial de la mente que de él se sigue, es de haber tenido una concepción para-mecánica de la misma.

[23] Cfr. *Meditaciones Metafísicas*, A&T, IX. 20.

Si Aristóteles, fiel a la tradición presocrática, consideraba la *physis* como un principio intrínseco de movimiento y de reposo[24]; bien podemos decir que Descartes ya no concibe el cuerpo como una realidad física sino como simple materia. El cuerpo, incluso el cuerpo humano, es avistado por Descartes como una máquina, una realidad en sí misma inerte, un cadáver... Y aquí tenemos la primera violencia que el dualismo cartesiano hace al sentido común. Una violencia que no se ejerce sobre la concepción de lo mental propia de éste sino sobre su concepción del cuerpo. Y es que en realidad el dualismo cartesiano es el resultado lógico de aumentar artificialmente —y nunca mejor dicho, pues la maniobra clave es reducir la corporalidad a artefacto— la diferencia entre el cuerpo y la mente.

Podemos ahora comprender la influencia que, a pesar de todo su dualismo, ejercerá Descartes sobre las corrientes más duramente materialistas de la psicología —la reflexología, el conductismo radical, etc.[25]—. Mentalidad barroca, como es bien sabido Descartes está fuertemente impresionado por los autómatas hidráulicos, tan de moda en las grutas de los jardines de la época. Hasta el punto de no dudar en utilizarlos como modelos anatómicos[26].

En realidad, para Descartes podría darse una explicación automática de muchos de los comportamientos humanos, en concreto de todos aquellos que son comunes con los animales, concebidos por él, no lo olvidemos, como autómatas sin alma. O dicho de otro modo, las viejas almas vegetativas y sensitivas podrían ser eliminadas en favor del mecanismo.

En la quinta parte del *Discuso del método* nos informa de por dónde pasaría la frontera de éste: por el lenguaje y por la

---

[24] «Pues la *physis* es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente, por esencia y no por accidente», *Física,* 192b 21-23.

[25] Cfr., al respecto, G. Canguilhem, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Avance, 1975.

[26] La analogía es explotada a fondo por Descartes en su *Traité de l'Homme*, A&T, XI. Cfr., por ejemplo, págs. 130-131.

adaptabilidad de nuestro comportamiento. Pues si hubiera máquinas semejantes a nuestros cuerpos —robots, les llamaríamos hoy— que imitaran nuestras acciones tanto como moralmente fuera posible, siempre nos quedaría —según Descartes— la posibilidad de descubrir su naturaleza mecánica por su incapacidad para usar el lenguaje como nosotros lo usamos, y por su incapacidad para realizar la gran diversidad de cosas que nosotros realizamos, aunque algunas de esas cosas pudieran llevarlas a cabo incluso con más perfección que nosotros[27]. En suma, que nuestra especificidad psicológica reside sobre todo en nuestra capacidad lingüística y en lo que podríamos llamar la plasticidad de nuestra inteligencia[28].

Pero retomemos el hilo de nuestra exposición. El precio que Descartes paga por su dualismo es, lo hemos visto, el de adoptar una perspectiva muy poco común de la corporalidad humana. Pero no sólo sobre la corporalidad, también sobre la espiritualidad. Como ya vimos en nuestra introducción la duda arroja una *mens abducta*, un *esprit detaché* en una situación solipsista que no es la usual en la que solemos ejercitar nuestras actividades mentales. Y ahora los problemas se dispa-

---

[27] Cfr. *Discurso del Método*, A&T, VI. pág. 56.

[28] Cfr. a propósito de este tema G. Rodis-Lewis, «The Limits of Mechanism in Descartes», en M. Hooker (ed.), *Descartes; A Selection of Critical Essays*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978. Por otra parte, hay varios comentarios pertinentes a realizar en este punto. El primero es que Descartes está sugiriendo lo que actualmente se conoce como el test de Turing para reconocer conductualmente a los seres pensantes. Si una máquina pudiera mantener una conversación fluida —nos viene a decir Turing— habría que concluir que la máquina piensa como nosotros. Cfr. A. M. Turing «¿Puede pensar una máquina?», *Cuadernos Teorema*, Valencia, 1974. Algo semejante parecía pensar Descartes quien, nótese, no concede sino una certeza moral a la posibilidad de que una máquina no pudiera superar «el juego de la imitación». El segundo es que si antes señalábamos el ascendiente cartesiano sobre los enfoques psicológicos más duramente materialistas, podemos ahora entender su influencia sobre los planteamientos cognitivos. La mente es una entidad de naturaleza esencialmente lingüística: el programa innato que la máquina humana realiza. La influencia cartesiana es explícita en enfoques como los de N. Chomsky y J. Fodor. Cfr., por ejemplo, N. Chomsky, *Reglas y representaciones*, México, FCE, 1983, parte I; o J. Fodor, *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, 1986, parte I, sección 1.

ran. Suponiendo que tal situación fuera inteligible ¿cómo podría ese espíritu solitario e incorpóreo identificarse?; ¿cómo garantizar su individualidad, su ser numéricamente uno?[29] El resultado de la mecanización del cuerpo, por un lado, y del aislamiento del espíritu, por otro, es, en definitiva, una separación radical, un *chorismós*, entre la mente y el cuerpo igualmente poco común.

La terminología platónica es aquí especialmente pertinente porque la de platonismo fue, precisamente, una de las acusaciones que se hicieron recurrentemente contra el enfoque cartesiano[30]. Si la mente es una sustancia y el cuerpo otra, y si la sustancia es lo que puede existir separadamente, como el mismo Descartes reconocerá en la definición de los *Principios*[31], ¿qué clase de unión entre mente y cuerpo es la que se da en el hombre? La lógica parecía forzar la conclusión de que esta unión no podía ser sino accidental[32]. Pero ello era tanto como reconocer que «el alma estaba en el cuerpo como el piloto en su navío» y, de esta manera, abrir las puertas a la perniciosa doctrina de la metempsicosis, que tan severamente había condenado la Iglesia católica en la figura de G. Bruno[33].

Consciente de esta indeseable consecuencia, en la VI *Meditación* Descartes negará que la analogía aristotélica sirva para caracterizar las relaciones psicosomáticas, llegando a afirmar que las mismas son ejemplo de una relación cuasi-sustancial, a veces calificada por el mismo Descartes como sustancial sin más. Pero significativamente, cuando quiere especificar más este punto lo que tenemos es una recaída en el aparato

---

[29] Sobre la imposibilidad de identificación numérica de las mentes desencarnadas montó P. F. Strawson su crítica al dualismo en el famoso tercer capítulo de su obra *Los individuos*, Madrid, Taurus, 1989.

[30] Cfr. por ejemplo, las objeciones de Arnauld a las *Meditaciones metafísicas*.

[31] Cfr. *Principios de la filosofía*, A&T, IX, pág. 47.

[32] De hecho, esto fue lo que defendió Regius siendo advertido del peligro en que incurría por ello por el mismo Descartes. Cfr. la carta de Descartes a Regius de diciembre de 1641.

[33] Cfr., al respecto, R. Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980, pág. 59.

conceptual de la metafísica aristotélica, que le lleva a proponer la consideración del alma como forma del cuerpo y a olvidarse de la visión mecanicista de éste para pasar a comprenderlo de una manera orgánica[34]; o la confesión, que realizará a la princesa Élisabeth, de que es éste un tema que no puede resolverse teóricamente, sino sólo por la experiencia vivida de la idiosincrásica unión de nuestra alma con nuestro cuerpo[35].

No debe pensarse que todas estas oscilaciones cartesianas obedezcan sólo a razones extrínsecas a sus planteamientos como, por ejemplo, las peligrosas consecuencias que desde una perspectiva teológica podrían tener. También hay razones internas al propio enfoque cartesiano que explican las vías que, a partir del mismo, van a transitar los filósofos del xvii y del xviii, incluso del xix.

En efecto. Si se parte de ese acendrado dualismo sustancial, aparte de la pregunta por el tipo de unión que se da en el ser

---

[34] La ilustración más palmaria de las vacilaciones cartesianas sobre este punto se encuentran en su correspondencia con el P. Mesland. Cfr., por ejemplo, la importantísima carta del 9 de febrero de 1645.

[35] Cfr., por ejemplo, la carta a Élisabeth del 21 de mayo de 1643. Podemos ahora comprender la influencia cartesiana sobre otros tipos de enfoques muy diferentes de aquellos materialistas o cognitivistas a los que antes hacíamos mención. Me refiero a los enfoques de quienes como T. Nagel se han opuesto a la posibilidad de dar una explicación «naturalista» del fenómeno de la conciencia. Conciencia que, no lo olvidemos, constituye para Descartes la esencia de lo mental. Cfr., por ejemplo, T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, University Press, 1986. También C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, Londres, Blackwell, 1991. Más adelante haremos referencia a estos enfoques neocartesianos, que en parte ya critiqué en mi trabajo «¿Qué es ser rojo?», *Cuadernos de Filosofía y ciencia,* núms. 15/16, Valencia, 1989. Algunas de las estrategias naturalistas para afrontar el difícil problema de la conciencia —en concreto, las de Dennett, Rosenthal y Schakter— son expuestas y evaluadas críticamente por E. Villanueva, «Conciencia», en F. Broncano (ed.), *La mente humana,* Madrid, Trotta, 1995. Cfr., también, D. Dennett, «Toward a Cognitive Theory of Consciousness», en *Brainstorms*, Cambridge (Mass), MIT, 1978, y *Consciousness Explained*, Nueva York, Little Brown, 1991; D. Rosenthal, «Two Concepts of Consciousness», *Philosophical Studies,* núm. 49, 1986, y D. Schakter, «On the relation between memory and consciousness: dissociable interactions and conscious experience», en H. Roediger y F. Craik (eds.), *Varieties of Memory and Consciousness*, Nueva Jersey, Erlaubm Hillsdale, 1989.

humano entre mente y cuerpo también cabe preguntarse qué tipo de relación se da entre ellos. Nuestro ordinario esquema conceptual nos obligaría a responder en términos de un interaccionismo causal. Eventos físicos —la estimulación de mis tímpanos, por ejemplo— producen actos mentales —mi percepción, mi conciencia, de una melodía—. Y al revés; actos mentales —mi decisión de ojear un libro— producen eventos físicos —los movimientos de mi brazo hasta alcanzarlo del estante[36].

Éste pretende ser también el punto de vista cartesiano[37]. Lo que no está en absoluto claro es que Descartes pueda dar coherentemente esta respuesta. Y es que entre la ontología «gris» que hereda de la escolástica, hay un axioma central que fuerza a Descartes a concebir la causalidad como una comunicación de realidad, de tal modo que debe, como mínimo, haber tanto grado de realidad —esto es: de perfección— en la causa cuanto hay en el efecto. Ahora bien, para Descartes es mayor el grado de realidad de la mente que el grado de realidad que corresponde al cuerpo... *ergo* la dirección causal que va de éste a aquélla debiera resultar vetada.

---

[36] El concepto de «actos mentales» *(«mental acts»)* fue introducido por P. Geach en su ya clásico libro de filosofía de la mente del mismo título: «En la narración histórica o de ficción se dan informes no sólo de lo que los seres humanos hicieron o dijeron explícitamente, sino también de lo que pensaron, de cómo se sintieron, de lo que vieron y oyeron, etc.; llamaré a esta última clase de informes "informes de actos mentales"», *Mental Acts. Their content and their objects*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1957, pág. 7.

[37] Cfr., por ejemplo, K. Campbell, *Body and Mind,* Londres, Macmillan, 1971, pág. 50. Todavía hoy hay dualistas interaccionistas. Aunque quizás fuera más pertinente definirlos como «triplistas». Estoy refiriéndome a Popper, quien siguiendo los pasos de Frege, distingue el mundo 1 de las entidades físicas, del mundo 3 de las significaciones ideales. El mundo 2 de la subjetividad sería el que posibilitaría la conexión entre aquellos otros dos mundos. Cfr. G. Frege, «El pensamiento. Una investigación lógica», en *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1974. K. Popper expuso sus puntos de vista junto con J. Eccles —otro ilustre dualista interaccionista— en el voluminoso *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1985. Una presentación más sucinta de los mismos se encuentra también en su ciclo de conferencias *El cuerpo y la mente*, Barcelona, Paidós, 1997.

Consciente de esta imposibilidad, la opción ocasionalista del padre Malebranche parecía una salida lógica[38]. En realidad, no habría una interacción efectiva entre cuerpo y mente. La eficiencia directa y discrecional de Dios sería la responsable de la coordinación de las historias causales de unos y otras. La tesis leibniziana de la armonía preestablecida podría utilizarse para construir otra versión de esta forma de paralelismo. A causas mentales podían corresponder sólo efectos mentales. A causas físicas, efectos físicos. La correlación entre estas historias causales habría sido dispuesta con antelación por una divinidad omnisciente creadora del mejor de los mundos posibles. Éste paralelismo psicofísico no sería de este modo más que el resultado de sustituir el Dios ocasionalista de los días laborables por el Dios supramundano del *sabath*[39].

Pero quedan otras alternativas menos comprometidas teológicamente. Una de ellas pasa por rechazar el axioma causal que parece obligar al cartesianismo a desembocar en el ocasionalismo o en el paralelismo. Es lo que hizo Hume cuando analizó la causalidad en términos de conjunción constante. De este modo ya nada impedía el interaccionismo causal entre dos sustancias distintas como serían cuerpo y mente[40].

---

[38] La opción ocasionalista no fue patrimonio exclusivo ni de Malebranche, ni del pensamiento racionalista. El mismo Newton parecía estar cercano a la opción ocasionalista, como deja entrever en las «Queries» de su *Óptics. Opera quae extant omnia*, vol. IV, Stuttgart, F. Fromman Verlag, 1964, pág. 238. Allí sugiere que la existencia de Dios debe ser postulada para explicar cómo es posible que los movimientos corporales se sigan de la voluntad o cómo las estimulaciones de nuestros nervios sensoriales puedan hacernos percibir las cosas. Sobre el desarrollo del cartesianismo en el mismo siglo xvii y en los albores del xviii. Cfr. el capítulo IV de A. L. Merani, *Historia crítica de la psicología*, Barcelona, Grijalbo, 1976.

[39] Hacemos alusión al famoso trabajo de A. Koyré «El Dios del sabath y el Dios de los días laborables», recogido en su libro *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979, en el que expone los puntos de polémica entre Leibniz y Newton. Sobre el paralelismo y otras variantes originadas a partir del dualismo interaccionista cartesiano, cfr., por ejemplo, el capítulo IV de J. A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, Englewood, Prentice Hall, 1968.

[40] Cfr. *A Treatise of Human Nature*, pág. 247.

Pero si esta interacción existe ¿qué queda del carácter clausurado del mundo físico? ¿No habría que rechazarlo y admitir que al menos ciertos eventos físicos tienen causas no-físicas, mentales? Quizás por ello es discutible que el punto de vista del filósofo escocés sea el del dualismo interaccionista[41]. Más bien, a tenor de algunas de las cosas que se nos sugieren en la V sección de la IV parte del I libro del *Treatise,* Hume parece haber atendido a una posibilidad que ya estaba presente en Locke y, quizás, aunque en otro sentido, en Spinoza: el dualismo de propiedades[42]. Lo mental y lo físico serían propiedades de una única sustancia.

Esta posición permite una solución más del gusto de quien, dotado de un talante naturalista, se tome absolutamente en serio el carácter causalmente clausurado del mundo físico. Sobre todo si se opta por la versión epifenomenalista de la misma, según la cual sólo se admitiría la dirección del nexo causal en el sentido que va de lo físico a lo psíquico, pero no a la inversa, al negar a éste último toda eficacia causal. Hume parece haber sido de esta opinión[43].

---

[41] Sobre la filosofía de la mente de Hume, Cfr. J. Bricke, *Hume's Philosophy of Mind*, Edimburgh, University Press, 1980. Por mi parte, dediqué un capítulo de mi tesis doctoral: *Razón y escepticismo. Un estudio en la filosofía de David Hume,* Universidad de Valencia, 1983, precisamente a clarificar «el concepto humeano de la mente».

[42] Sobre el dualismo de propiedades, por contraposición al dualismo de sustancias, cfr. E. Nagel, «Are Naturalists Materialists?», *Logic Without Metaphysics*, Illinois, Glencoe, 1957. Sobre la filosofía de la mente de Spinoza, cfr. G. H. R. Parkinson, «Spinoza's philosophy of mind», en G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol IV. Philosophy of mind*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983. A propósito de Locke, ya vimos cómo sus posiciones epistemológicas llevaban a negar que la mente pudiera ser mejor conocida, en su esencia real, que los cuerpos, abriendo la posibilidad de que la misma tuviera realmente una naturaleza material.

[43] «...debemos separar la cuestión relativa a la substancia de la mente de la tocante a la causa de sus pensamientos;... confinándonos nosotros mismos a esta última cuestión encontramos comparando sus ideas que el pensamiento y el movimiento son diferentes el uno del otro, y por experiencia, que se hayan constantemente conjuntados... podemos concluir pues con certeza que el movimiento puede ser, y actualmente es, la causa del pensamiento y de la percepción», *Tratado de la naturaleza humana*, pág. 248 de la edición de Selby-Bigge.

Así Hume, como Descartes, adopta una opción dualista. Hay, defiende, dos sistemas diferentes de seres. Del primero formarían parte el sol, la luna, las estrellas, la tierra, etc. Del otro, el universo del pensamiento, de las impresiones e ideas, formarían parte otro sol, otra luna, otras estrellas, otra tierra y, en definitiva, una réplica de todos y cada uno de los seres concebibles como formando parte del primer sistema[44]. Sólo que uno de estos reinos —el de lo mental— constaría de entidades causalmente estériles. Y sin embargo, el caso de Hume demostraría que, como señala Bechtel[45], el epifenomenalismo permite la autonomía de la psicología con respecto a la fisiología, con lo que el materialismo queda en la práctica neutralizado.

Cierto que los actos mentales son causalmente ineficaces y que, por tanto, cuando parecen causar algún evento —ya sea mental o físico— lo harán merced a su correlato físico. Pero sabida esta verdad general podemos olvidarnos de ella y pasar a centrarnos en el estudio de las relaciones entre los fenóme-

---

Nótese que Hume habla de la causación del pensamiento por el movimiento, pero no de la causación del movimiento por el pensamiento. De hecho, después de criticar a «Malebranche y a otros cartesianos», y antes de concluir su discusión sobre la inmortalidad del alma, afirmará taxativamente que su teoría de la causalidad como conjunción constante «evidentemente da ventaja a los materialistas sobre sus antagonistas», ídem, pág. 250. El epifenomenalismo fue una posición que gozó del favor de muchos de los psicólogos y filósofos del siglo XIX. Quizá quien más elaboró esta posición fue el gran psicólogo y biólogo darwiniano T. H. Huxley en su trabajo «On the Hypothesis that Minds are Automata and its History», recogido en su libro *Methods and Results*, originalmente publicado en Macmillan, Londres, 1898. G. Santayana resumió con brillantez el significado del epifenomenalismo, del que él mismo participaba, al decir que la mente era «a lyric cry midst of bussiness»; un grito lírico que, por lo demás, no alteraría el curso de los negocios. El epifenomenalismo todavía cuenta con defensores como K. Campbell, ob. cit., cap. 6; y muchas de las teorías actuales sobre el problema mente/cuerpo pueden verse como epifenomenalistas aunque sus defensores no las hayan planteado como tales. Para una crítica del epifenomenalismo, cfr. T. Burge, «Mind-Body Causation and Explanation», en J. Heil y A. Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

[44] Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*, pág. 242.

[45] Cfr. Bechtel, *Filosofía de la mente*, pág. 119.

nos mentales[46]. Sobre todo si tenemos en cuenta que éstos son epistemológicamente más accesibles que los eventos físicos ya que, por su naturaleza consciente, resultarían accesibles a través del sentido interno, introspectivamente, de una manera privilegiada, incorregible.

Ésta es la senda que propondrá Hume y ésta será la senda por la que empezarán a andar los psicólogos asociacionistas británicos del siglo XIX: James y John Stuart Mill, Herbert Spencer, Alexander Bain... En todos los casos se trata de descubrir las relaciones que existen entre los eventos mentales, los principios de asociación que, al decir ya de Hume, se encontrará que tienen en el ámbito de lo mental el mismo papel que tiene la gravedad en el ámbito del mundo físico.

Pero aunque desinteresado de la psicofísica, el planteamiento humeano tampoco la prohíbe —muchísimo menos lo haría el planteamiento cartesiano—. Será ésta la línea de investigación que proseguirán los psicofísicos alemanes: Hermann Lotze, Gustav Theodor Fechner, Wilhelm Wundt... También ellos elaboran sus teorías sobre el trasfondo de un dualismo psico-físico de raigambre en última instancia cartesiana. Su propósito es precisamente determinar las exactas correlaciones existentes entre las unidades de conciencia —de las que tendríamos conocimiento introspectivamente— y los eventos fisiológicos.

---

[46] «El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y a los filósofos naturales que a los morales; y por consiguiente no entraremos en ello», *Tratado de la naturaleza humana,* pág. 8. Una estrategia semejante a la humeana para neutralizar la importancia de la neurofisiología es la que utilizará Skinner. Cierto que toda conducta tiene como desencadenante causal inmediato determinados procesos fisiológicos, pero supuesta la normalidad de estos nexos causales podemos, aunque sólo sea por razones metodológicas, desatenderlos y centrarnos en el estudio de la relación directa de los estímulos ambientales —desencadenantes en última instancia de esos mismos estados neurofisiológicos intermedios— y la conducta entendida como respuesta a los mismos. Cfr. B. F. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1971, págs. 54 y sigs. También, *La conducta de los organismos,* Barcelona, Fontanella, 1975, págs. 436-438. He expuesto los argumentos de Skinner contra la neuropsicología en mi trabajo «Naturaleza humana y conducta», *Theoria,* números 16-17-18, 1992, págs. 792 y sigs.

Podemos ahora recapitular. Lo que hemos visto confirma mucho de lo que ya a propósito de Descartes, y también de Hume, adelantamos en nuestra introducción. Heredero de una problemática antigua de significación fundamentalmente teológico-moral, el impacto de la nueva física lleva a Descartes a una encrucijada de la que intentará salir concibiendo la mente de una manera novedosa. Al considerarla un ámbito sustantivo, sustancial, autónomo, ontológica y epistemológicamente peculiar, Descartes reifica la mente y, de esta manera, la convierte en el reducto de un sentido que el mundo físico parece haber perdido. Pero a la vez la convierte en un tema de investigación tan legítimo como el mundo físico, poniendo las bases de la posibilidad de una psicología como disciplina independiente.

El conocimiento de este mundo psíquico, en realidad, debiera ser un instrumento importante al servicio del proyecto liberador ilustrado. En Descartes la ciencia psicofísica —como se concreta, por ejemplo, en el *Tratado de las Pasiones*— debiera servir no sólo a propósitos médicos sino también morales —de ahí el extraño carácter híbrido de ese tratado cartesiano: tratado a la vez de fisiología y moral— hacernos más libres, más dueños de nosotros mismos. En Hume, la ciencia de la mente debería ser el martillo de la superstición.

Lo que no está claro es que la concepción para-mecánica de lo mental que incoa el cartesianismo permita una explicación coherente de la normatividad de lo mental. Y es que, no lo olvidemos, las percepciones, las creencias, los deseos... no son sólo datos brutos; pueden ser adecuadas o confundidoras, verdaderas o falsas, racionales o irracionales... Ahora bien ¿cómo explicar esta normatividad?

En su aspecto teórico, por ejemplo, Descartes intentó reducirla a términos de intuición, a grados de claridad y distinción. Estarán legitimados aquellos estados mentales que sean intuibles o relacionables intuitivamente con estados intuibles. Pero en última instancia, esta justificación solipsista, más que internista, de la «validez» de nuestros estados mentales no puede contar con otra garantía que la de la bondad divi-

na. Se cae así, si no en un naturalismo, en un sobre-naturalismo. Si el *modus ponens*, por ejemplo, es una forma correcta de pensar es porque Dios nos ha hecho de tal manera que nosotros lo percibimos como una forma correcta de pensar.

Más claramente si cabe se aprecia el *impasse* naturalista en el caso de Hume. Su famoso principio de la copia, que supuestamente describe una relación entre eventos mentales, la regular sucesión de las impresiones por ideas, se pretende no obstante que tenga fuerza normativa. Pero ¿cómo podría tenerla? Si el principio se propone como una generalización empírica, y así es como Hume lo propone, en lugar de condenar como sinsentidos aquellas ideas que se descubrieran que no derivan de impresión alguna ¿no debiéramos negar la validez universal del principio?

Descartes, y los enfoques que en él se originan, no consigue así ofrecer una teoría satisfactoria del sujeto psíquico, ni de las relaciones de éste con el mundo físico en general y con el cuerpo con el que se haya conectado más en particular. En la respuesta a esta última cuestión Descartes, lo hemos apuntado, parece retroceder a veces hasta posiciones aristotélicas que evitarían la reificación de la mente.

Por interesantes que sean estas vías, no fueron las que iban a transitar los pensadores que se movieron en la estela del cartesianismo. Antes por el contrario, todos ellos insistieron en algún tipo de solución dualista: ya fuera el paralelismo en sus versiones ocasionalistas o armónicas; ya un dualismo de propiedades más o menos claramente epifenomenalista.

De una forma u otra, todas estas estrategias siguen conspirando para la naturalización de la mente; todas ellas se mueven dentro del marco para-mecánico. El mismo marco en el que, como vamos a ver, siguen desenvolviéndose la mayor parte de las propuestas que para resolver el problema de la relación de la mente con el cuerpo se han propuesto en nuestro siglo; asumiendo de una manera más decidida, eso sí, el naturalismo.

2. MENTE Y CONDUCTA

Acabamos de aludir al criptonaturalismo (disfrazado en el caso cartesiano de sobrenaturalismo) de los enfoques dualistas que Descartes inaugura. Otro síntoma del mismo es la unidad metodológica que tanto Descartes como Hume recomiendan. Y es que al fin y al cabo, no lo olvidemos, Descartes cree firmemente en la posibilidad de construir una *Mathesis universalis*, o lo que viene a ser lo mismo, en convertir el método de análisis y síntesis en el método universal de toda investigación científica, la de la mente incluida; y es bien sabido cómo Hume, por su parte, se concibe a sí mismo como el Newton de las ciencias morales, cuya tarea no era sino aplicar el método experimental, que tan buenos resultados había dado en el ámbito de las ciencias naturales, al estudio de la *Mind*[47].

En este contexto, que bien podríamos llamar también positivista[48], las objeciones planteadas por Kant contra la posibilidad de construir un conocimiento científico-natural de la

---

[47] A cierto nivel de descripción, el método cartesiano y el método newtoniano coinciden: ambos se conciben como un método analítico-compositivo. En el primer capítulo de mi tesis doctoral tuve ocasión de especificar, no obstante, las diferencias existentes entre uno y otro que quedan condensadas en la famosa fórmula newtoniana «*hypotheses non fingo*», tan citada como poco comprendida. En cualquier caso, para una buena genealogía del método resolutivo-compositivo o analítico-sintético, cfr. J. W. N. Watkins, *Hobbes*, Madrid, Doncel, 1972, págs. 56 y sigs. Por otra parte, señalar que ya J. Noxon defendió la existencia de una evolución en los planteamientos humeanos, de tal modo que el filósofo escocés habría ido desconfiando cada vez más de la posibilidad de un estudio psicológico de la mente y volviéndose hacia la historia como base del conocimiento de la naturaleza humana. Dado que la historia es la «ciencia comprensiva» por excelencia, tal evolución habría significado un abandono del cientifismo naturalista por parte de Hume, cfr. J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1978. Aunque no estoy del todo de acuerdo con las tesis de Noxon, creo que es bastante correcto no atribuir a Hume un naturalismo cientifista.

[48] Sobre todo si concedemos a G. H. von Wright que la aspiración al monismo metodológico es un rasgo distintivo de todo proyecto filosófico positivista, cfr. *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1971, pág. 21.

mente[49] quedaron como un islote de escepticismo que el mismo desarrollo de la investigación psico-física iba a hundir definitivamente[50]. ¿Acaso, por ejemplo, no consiguió la investigación sobre umbrales perceptivos de Fechner lo que según Kant sería imposible: la matematización de las relaciones psicofísicas?[51]

Pero el trabajo de los psicofísicos no era el único horizonte para la cuantificación que se abría ante la psicología. A principios del siglo XX, en 1904, I. Pavlov iba a recibir el premio Nobel de medicina por sus estudios sobre la secreción gástrica, a los que iban a seguir sus estudios sobre la secreción «psíquica» o, dicho con otras palabras, el estudio del reflejo condicionado[52].

El descubrimiento del condicionamiento clásico, o de tipo S, como también se le llama, fue importante porque permitió un tratamiento cuantitativo de la conducta correspondiente a la que daba lugar. De repente se podían estudiar con precisión matemática cosas tales como la relación existente entre ciertas propiedades intrínsecas (su intensidad, su duración, su naturaleza cualitativa) o relacionales (la frecuencia de su asociación o el intervalo temporal que los separa) de los estímulos y ciertas propiedades intrínsecas (la magnitud) o relacionales (la latencia, esto es: el tiempo que una vez presentado el estímulo tarda la conducta condicionada en desencadenarse, la probabilidad, etc.) de la respuesta.

---

[49] Kant elaboró estas críticas tanto en la *Crítica de la razón pura* cuanto en su *Crítica del juicio*. En esencia lo que Kant consideraba que impediría la constitución de una psicología científica eran tres razones: la autoafectación de la mente al estudiarse a sí misma; su inespacialidad y, por lo tanto, la imposibilidad de experimentación y, por último, la carencia de una base matemática para estudiarla; cfr., al respecto, R. A. Watson, «The Breakdown of Cartesian Metaphysics», *Journal of the History of Philosophy*, núm. 1, 1963.

[50] Hasta el punto de que, irónicamente, los psico-físicos alemanes del XIX entendieron que su posición era la de un «kantismo fisiológico». E. S. Reeds, en su artículo sobre «Descartes' corporeal ideas hypotesis», explica esta extraña evolución de la psicología del XIX. Cfr., especialmente, págs. 747 y sigs.

[51] La ley de Fechner, o ley psico-física, postula que la sensación aumenta como el logaritmo de la excitación.

[52] En castellano hay varias selecciones de los trabajos de I. Pavlov. Cfr., por ejemplo, *Fisiología y psicología*, Madrid, Alianza, 1968. Posterior y más completo es *Actividad nerviosa superior*, Barcelona, Orbis, 1986.

Pero más que por permitir una matematización del estudio de la conducta, el condicionamiento clásico fue importante porque permitía revitalizar las aspiraciones de un análisis funcional de la conducta, al superar el estrecho límite de la conducta refleja innata. Ya que la relación entre el estímulo condicionado y la respuesta no es original, sino aprendida, quedaba demostrada la posibilidad de adquisición constante de nuevos reflejos durante la vida de los organismos. Muchos psicólogos llegaron a pensar que toda la conducta se podría explicar de esta forma, merced a la teoría del condicionamiento clásico. Entre ellos estaba Watson[53].

Si traemos a colación todos estos datos es para hacer comprensible que, hacia finales del primer tercio del pasado siglo, se había desarrollado una «psicología objetiva» a la que los filósofos podían mirar para inspirarse a la hora de proponer una respuesta alternativa a las dualistas, originadas como vimos en Descartes, para el problema mente/cuerpo. Es lo que iban a hacer algunos de los miembros del círculo de Viena.

Ya sabemos que al menos en un principio estos transitaron por una senda cartesiana. Su proyecto epistemológico, recordémoslo, consistía en ofrecer una «construcción lógica del mundo» a partir de sus elementos últimos, concebidos éstos como datos sensoriales descritos por proposiciones protocolares de una certeza infalible. Pero al margen de que, como ya vimos, semejante tarea resultaba a la postre irrealizable, había algo de paradójico en la misma. ¿Cómo conciliar dos de los rasgos fundamentales del conocimiento científico, como son su intersubjetividad y su capacidad predictiva, con una base de proposiciones que describían eventos privados y cuya certeza era de una fugacidad inusitada?[54]

---

[53] J. B. Watson expuso sus puntos de vista fundamentales en su libro *El conductismo,* Buenos Aires, Paidós, 1947 (la edición original inglesa data de 1925). Pero ya antes, en 1913, había publicado en la *Psychological Review,* núm. 20, un famoso artículo programático: «Psychology as the behaviorist views it».

[54] M. Schlick, quien como vimos resultó a la postre ser el más tenaz defensor del proyecto cartesiano, insistía en esta doble característica —privacidad e

Por otra parte, el dualismo no sólo hacía difícil explicar cómo podía constituirse una ciencia de la mente que cumpliera los requisitos de cientificidad en los que pensaban los positivistas. Además, y aunque como hemos señalado este dualismo empezó tintado del matiz positivista que supone la defensa de la unidad metodológica de la ciencia, lo que venía posibilitado por la concepción paramecánica de lo mental que se asumía, lo cierto es que algunos autores, Dilthey quizás sea uno de los pioneros más importantes al respecto, vinieron a profundizar en las dudas kantianas sobre la posibilidad de una psicología cortada con el patrón de las ciencias naturales. Una psicología «explicativa», como le llamó Dilthey, que, para ponerlo en sus propias palabras, «pretende explicar la constitución del mundo psíquico según sus elementos, fuerzas y leyes, lo mismo que la física y la química explican la constitución del mundo de los cuerpos»[55].

---

inmediatez— de los enunciados protocolares: «En la ordenación de los enunciados por su origen —nos decía—, que emprendo con el propósito de juzgar acerca de su certeza, empiezo por asignar un lugar especial a los que yo mismo hago; los que se apoyan en el pasado, ocupan aquí una posición secundaria ya que consideramos que su certeza puede haber sido menoscabada por errores de memoria... los enunciados que están en la cima, libres de toda duda, son los que expresan hechos de la propia percepción de uno mismo, o de su vivencia... hechos que están realizándose en el presente.» «Sobre el fundamento del conocimiento», en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, pág. 224. B. F. Skinner también explicitó las razones metodológicas por las que había que oponerse a lo que él denominaba la «tradicional filosofía de la naturaleza humana», y que no era otra cosa que lo que Ryle llamaba la doctrina oficial de lo mental; es decir, las concepciones dualistas de lo mental que, de una manera u otra, se inspiran en Descartes. Para Skinner las razones para desechar este punto de vista eran, fundamentalmente, el estancamiento de las explicaciones construidas en sus términos —prácticamente invariables desde tiempos de Aristóteles—; la observabilidad limitada de las causas postuladas —los actos mentales— para explicar la conducta, sólo directamente observables al sujeto que las experimenta y, por su carácter interno y privado, la imposibilidad de hacerlas objeto de un control tecnológico adecuado, lo que cuadraría bien con la responsabilidad y libertad que Descartes buscaba preservar para un ser humano rodeado de causas ciegas, pero que, en cualquier caso, contradice la concepción esencialmente tecnológica de la ciencia que tiene Skinner y que le llevaba a entender la psicología como ingeniería de la conducta. Cfr. B. F. Skinner, *Más allá de la dignidad y la libertad,* Barcelona, Fontanella, 1972, págs. 16 y sigs.

[55] W. Dilthey, «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica», en *Obras,* vol. VI, México, FCE, 1945, pág. 193 (la edición original alemana de este trabajo es de 1894.). Nótese, por lo demás, que lo que dice Dilthey a pro-

Pues bien, ante las dificultades de esta psicología explicativa que, para ganar un *status* científico respetable, pretendía construirse miméticamente con respecto a las ciencias de la naturaleza, Dilthey empezó a sospechar que quizás hubiera algo erróneo en su mismo proyecto. Al fin y al cabo, en la psicología explicativa reinaba una confrontación de teorías no menos violenta que la que se daba en el campo de la metafísica, sin que la comparación con el estado antiguo de ciencias como la física o la química pudiera servir de consuelo dada la ventaja de éstas por lo que respecta a firmeza de sus objetos, uso de la experimentación o mensurabilidad del mundo espacial. Por no añadir la oscuridad metafísica de las relaciones causales entre los mundos físico y espiritual que presuponía[56].

A lo que quería apuntar Dilthey con estas ideas era a que resulta del todo insensato esperar que un mismo y único método se pueda aplicar a dos ámbitos de realidad tan diferentes como son el mundo material, un mundo de objetos persistentes, distribuidos en el espacio, que «se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera», y el mundo espiritual, cuyos procesos se suceden continuamente, no existen en el espacio y se nos «presentan desde dentro, como realidad y, originalmente, como una conexión viva»[57].

Si se parte del dualismo ontológico y epistemológico ¿no sería lo más coherente aceptar también un dualismo metodológico? Tal fue la conclusión de Dilthey, quien propuso dotar a la psicología de un método propio, de un método que, a diferencia del método «explicativo» e «hipotético» propio de las ciencias de la naturaleza, fuera «comprensivo» y «an-hipotético». Pero dado que Dilthey pensaba en esta época que las ciencias del espíritu, y aun la misma teoría del conocimiento, necesitan fundamentarse en la psicología[58], esta especificidad

pósito de la concepción de lo mental asumida por la psicología explicativa es muy parecido a lo que dice Ryle sobre la doctrina oficial de lo mental.

[56] Cfr. ídem, pág. 196. Las observaciones diltheyanas tiene un inequívoco sabor kantiano.

[57] Cfr. ídem, pág. 197.

[58] Cfr. ídem, págs. 199 y sigs.

metodológica de la psicología frente a las ciencias de la naturaleza no era exclusiva de ella, sino patrimonio común a todas las ciencias del espíritu.

Para él, seguir la senda abierta por los investigadores de la naturaleza no pasaba por imitar su método, sino por encontrar uno alternativo que se plegara a los objetos propios y peculiares de las ciencias del espíritu de manera tan ajustada como lo hacía el método de las ciencias naturales a los suyos[59].

De este modo, Dilthey entendía que lo que el dualismo exigía era desprenderse de ese rasgo positivista, que había propuesto Descartes, que es la unidad metodológica de las ciencias; y que Hume y las otras opciones filosóficas y psicológicas imperantes en los siglos XVIII y XIX habían confiadamente asumido[60].

Los positivistas lógicos estaban pues sobrados de razones para procurar deshacerse del dualismo cartesiano. Pero ¿cómo hacerlo? Si antes vimos que su abandono del fundamentalismo los llevó al coherentismo, podemos añadir ahora que la otra cara de esta moneda fue el abandono del fenomenismo en favor del «fisicalismo»[61]. Esto es, en palabras de Carnap, la tesis de que «el lenguaje fisicalista es universal e intersubjetivo»[62].

---

[59] Cfr. ídem, págs. 196-197.

[60] Cuando hablo aquí de dualismo no quiero decir que Dilthey aceptara sin más la filosofía cartesiana de lo mental. En realidad, si Dilthey fuera un cartesiano también tendría una concepción paramecánica de lo mental y no habría llegado a recomendar la dualidad de métodos. El dualismo metodológico de Dilthey es el resultado de haber puesto en tela de juicio un rasgo fundamental de la concepción cartesiana de lo mental: el atomismo psíquico. «El proceso vital psíquico —nos dice— es, desde sus comienzos y en general, una unidad, desde sus formas más elementales hasta las más superiores. La vida psíquica no crece por composición de partes; no se constituye con elementos; no es un compuesto, un resultado de átomos sensitivos o afectivos que cooperan en conjunto; radical y universalmente es una unidad abarcadora. Partiendo de esta unidad se han diferenciado las funciones psíquicas, pero manteniéndose en su conexión», ídem, págs. 258-259. Si, como vimos, el holismo suponía uno de los puntos de quiebra del proyecto epistemológico tradicional, otro tanto hay que decir a propósito de la concepción de la mente presupuesta a partir de Descartes.

[61] Utilizamos este anglicismo debido a su difusión en la literatura al respecto.

[62] R. Carnap, «Psicología en lenguaje fisicalista», en Ayer (ed.), ob. cit., pág. 172. En esta misma recopilación, cfr. O. Neurath, «Sociología en fisicalismo», #2, *El lenguaje unificado del fisicalismo,* págs. 291-298.

Intersubjetivo quiere decir aquí que, a diferencia de lo que pasaba con el lenguaje fenoménico, que se refería a entidades o acontecimientos privados —los actos mentales y sus correspondientes vivencias o experiencias subjetivas—, el lenguaje fisicalista se refería a entidades y a procesos físicos.

Por otra parte, cuando los neopositivistas calificaban al lenguaje fisicalista como universal lo que querían decir no era que, de hecho, todas las proposiciones con sentido (las proposiciones de todas las ciencias, por consiguiente) estuvieran ya formuladas en él, sino que toda proposición, ya fuera observacional o teórica, y perteneciera al sistema científico que perteneciera, era traducible al lenguaje fisicalista.

El compromiso era, por tanto, aplicar la lógica para ofrecer estas traducciones y, de esta manera, construir la ciencia unificada; convertir a todas las ciencias en física[63]. Bien entendido, claro está, que lo que esto significaba no era postular la existencia de un único conjunto de leyes —las de la ciencia física— que debiera explicar todos los fenómenos, sino sólo que éstos podían ser descritos con conceptos físicos. Lo advertía Carnap: por física no debía entenderse el sistema de leyes físicas actualmente conocidas, sino aquella ciencia que forma sus conceptos reduciéndolos a relaciones de magnitud[64].

El fisicalismo de los positivistas lógicos era, pues, conceptual, no nomológico[65]. Defendía que toda proposición, de cualquier ciencia, podía ser traducida al lenguaje conceptual de la física. Por lo tanto, también las proposiciones psicológicas, independientemente de cuál fuera el lenguaje en que originalmente vinieran formuladas, eran traducibles a proposiciones físicas, proposiciones que describieran, en última instancia, «relaciones de magnitud».

---

[63] Cfr. Carnap, ob. cit., págs. 171-172.

[64] Cfr. ídem, pág. 203.

[65] Aunque, no obstante, los positivistas se sentían tentados a mirar con simpatía «la conjetura» del fisicalismo nomológico; o sea, la conjetura de que no sólo toda realidad puede ser descrita mediante conceptos físicos, sino que, además, responde a un único sistema de leyes también físicas; cfr. R. Carnap, ob. cit., pág. 173. Ni que decir tiene que bajo tal conjetura se hace problemático guardar un lugar a la libertad.

Pero tal traducción no pasaba de ser una hipótesis de trabajo que había que justificar. Aquí es donde los positivistas se sentían alentados por los desarrollos de la psicología objetiva a los que anteriormente hicimos alusión; especialmente los de la psicología conductista cuyo principio básico era, en palabras de Hempel, «que una psicología científica debiera limitarse al estudio de la conducta corporal con la cual el hombre y los animales responden a cambios en su entorno físico», proscribiendo como no científico cualquier descripción o explicación que apelara a los términos de la «psicología "comprensiva" o introspectiva»[66].

El conductismo, de esta forma, venía a constituir un ejemplo de psicología fisicalista como la que los positivistas lógicos buscaban fundamentar pues, al fin y al cabo, la conducta de un organismo es el tipo de acontecimiento que admite una descripción fisicalista, una descripción en términos de los cambios físicos que acontecen, en el espacio y en el tiempo, a un cuerpo.

Pero entiéndase bien, el conductismo modélico para los positivistas lógicos era el conductismo radical o, como también se le llama a veces, supongo que para desesperación de los positivistas, metafísico; y no el conductismo metodológico o empírico[67]. Pues éste último reconoce la existencia de proposiciones psicológicas con sentido que no se refieren a la conducta —llamémosles proposiciones psicológicas mentalistas—, limitándose a negarles el interés científico; una estrategia vetada a los positivistas dada su identificación, heredada como sabemos del primer Wittgenstein, de proposiciones con sentido y proposiciones científicas[68]. De modo que para ellos admi-

---

[66] Cfr. C. G. Hempel, «The logical Analysis of Psychology», en N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Londres, Methuen, 1980 (la versión original en francés de este artículo data de 1935), vol. I, pág. 16.

[67] Cfr., por ejemplo, M. H. Marx y W. Hillix, *Sistemas y teorías psicológicas contemporáneos*, Buenos Aires, Paidós, 1985 (la edición original en inglés de esta historia de la psicología, escrita con una considerable cantidad de «sensibilidad filosófica», es de 1963), pág. 153.

[68] «Todos los representantes de este círculo (se refiere al de Viena) están de acuerdo en que... el cuerpo de proposiciones científicas agota la suma de todos los enunciados dotados de sentido», O. Neurath, «Sociología en fisicalismo», en

tir la posibilidad de que hubiera enunciados psicológicos mentalistas con sentido hubiera significado tanto como admitir que los mismos no carecían de interés científico.

En definitiva, que la construcción de una ciencia unificada exigía algo más que un conductismo metodológico, algo más que decir que las proposiciones referentes a la conducta son las únicas que tienen relevancia científica. Exigía un conductismo lógico según el cual no puede haber más proposiciones psicológicas con sentido que aquéllas que se refieran a la conducta o, para ser más precisos, que aquéllas que admitan una traducción, sin pérdida de contenido, al lenguaje fisicalista. La tesis que necesitaba ser demostrada para sustentar el ideal de la ciencia unificada era, en definitiva, que todos los enunciados psicológicos significativos, verificables, son traducibles a enunciados que no contienen conceptos psicológicos sino sólo físicos[69].

De este modo la concepción verificacionista del significado, tan cara a los positivistas, añadida a la necesidad de asegurarse la unidad metodológica de las ciencias, tuvo como resultado la aparición del conductismo lógico.

Para entender esta filosofía de la mente es preciso reparar en lo que esa peculiar teoría del significado implicaba. Pues el verificacionismo no funciona sólo como un criterio de demarcación entre sentido —las proposiciones verificables lo tienen— e insensatez —las proposiciones no verificables carecen de él—, sino como una teoría del significado que postula la identidad entre éste y las condiciones efectivas de verificación[70].

A. J. Ayer, (ed.), ob. cit., pág. 287. Por cierto que en esta cuestión de la diferencia entre conductismo metodológico y radical hay más de un malentendido. Así se puede leer que mientras los psicólogos han sido conductistas metodológicos, los filósofos han sido conductistas radicales o lógicos. Cfr., por ejemplo, el por otra parte excelente trabajo de M. García-Carpintero, «El funcionalismo» en F. Broncano, *La mente humana,* pág. 49. ¡Pero Watson y Skinner, puestos como paradigmas de conductistas simplemente metodológicos, fueron conductistas radicales!

[69] C. G. Hempel, ob. cit., pág. 18.

[70] «El significado de un enunciado es establecido por las condiciones de su verificación» escribe lapidariamente Hempel, ob. cit., pág. 17. Sobre este lema ya dijimos algo.

Dos enunciados serán, por consiguiente, traducibles en la medida en que tengan un significado parecido, esto es: en la medida en que sus «condiciones de verificación» coincidan. Cuando esta coincidencia sea total, serán traducibles sin «pérdida de contenido». De modo que el conductismo lógico fisicalista de los positivistas lo que defiende es que para toda proposición en que intervenga un concepto psicológico podemos encontrar una proposición, o un conjunto de proposiciones, en las que sólo aparecen conceptos físicos y que, sin embargo, tienen exactamente las mismas condiciones de verificación que aquella primera.

La primera tarea a realizar para demostrar esta tesis es, obviamente, la de ofrecer una clasificación general de las proposiciones psicológicas. Carnap propuso, a este respecto, la distinción entre:

a) proposiciones psicológicas singulares, tales como «El señor A estaba enojado ayer al mediodía»;

b) proposiciones psicológicas generales,

b.1) descriptivas, tales como: «la experiencia de una sorpresa siempre (o: siempre para el señor *A;* o: siempre para la gente de tal o tal grupo) tiene tal y tal estructura» o

b.2) causales, tales como: «si se presentan imágenes de tales y cuales condiciones, entonces todas las personas (o: en el señor A, o: en las personas de tal y tal grupo) se produce siempre (o: frecuentemente; o: a veces) una emoción de tal y cual clase».

c) proposiciones acerca de conexiones psico-físicas, «Tales como, por ejemplo, la relación entre el estímulo físico y la percepción»;

d) proposiciones acerca de las mentes de otros; y

e) proposiciones acerca de nuestra propia mente[71].

Ahora bien, dado que las proposiciones *c* son proposiciones generales sólo parcialmente psicológicas (pues parte de sus

---

[71] Cfr. R. Carnap, ob. cit., pág. 175.

conceptos son psíquicos, parte físicos), su relevancia para la tesis del conductismo lógico-fisicalista es relativa con respecto a la de las proposiciones *b.* Si las proposiciones psicológicas generales son traducibles a proposiciones fisicalistas, con más razón lo serán las proposiciones referentes a conexiones psicofísicas.

Pero, por otra parte, la relevancia de las proposiciones generales es, ella misma, relativa con respecto a la de las proposiciones particulares, pues al ser aquéllas establecidas inductivamente a partir de éstas, su significado —recuérdese, las condiciones de verificación— está en función del significado de las mismas. Por consiguiente, el problema estriba en demostrar que las proposiciones psicológicas singulares, ya sean a propósito de otras mentes o de la propia, son traducibles a proposiciones fisicalistas. Si ello se consiguiera, la tesis del conductismo lógico fisicalista estaría justificada.

A propósito de las proposiciones psicológicas singulares acerca de las mentes de otros, Carnap nos propone considerarlas como análogas a las proposiciones «acerca de una propiedad física, definida como propensión a conducirse («reaccionar») de un modo definido en circunstancias determinadas («estímulos»)[72]; de manera que, del mismo modo en que la proposición «Este soporte de madera es muy firme» no significa —esto es, no tiene otras condiciones de verificación distintas a— sino que este soporte tiene una estructura física que se «caracteriza por el hecho de que, bajo una carga ligera, el soporte no experimenta ninguna deformación perceptible y bajo cargas mayores se encorva de tal y tal manera, pero no se rompe», concluye Carnap que el significado de una proposición psicológica tal como «El señor *A* está excitado ahora», no significa sino que existe una estructura física «...del cuerpo del señor *A* (en especial de su sistema nervioso) que se caracteriza por un pulso y una respiración acelerados y los cuales, bajo el efecto de determinados estímulos se aceleran aún más, con

[72] Cfr. R. Carnap, ob. cit., pág. 176.

respuestas vehementes y realmente insatisfactorias a las preguntas que se le hacen, con la presencia de movimientos agitados en respuesta a determinadas excitaciones, etc...»[73], donde este «etc.» incluye otras «conductas manifiestas» pero nunca algo que sea un evento o proceso mental privado del tipo que exigiría el dualismo «cartesiano» porque, afirma Carnap, este evento o proceso no es observable para nosotros sino sólo para quien lo posee, aquella persona respecto a la que, en este caso, hacemos la proposición; y, por consiguiente, dada la equiparación del significado con las condiciones de verificación, la existencia de este estado inobservable (inverificable) no forma parte del significado de nuestro enunciado psicológico sobre la mente de otra persona.

En conclusión; podríamos decir que, para Carnap, los enunciados psicológicos en tercera persona refieren sólo a la conducta, interna (las reacciones del sistema nervioso) o externa (los gestos, las reacciones lingüísticas...), del sujeto del que se predican. Bajo cualquier otra interpretación, semejante proposición se tornaría inverificable y, por lo tanto, carente de sentido[74].

Por lo que respecta a las proposiciones psicológicas en primera persona, Carnap afirma que «la situación resulta igual». De modo que, en su opinión, una proposición como «Yo estoy excitado ahora» tiene como condiciones de verificación (por tanto, como significado) un conjunto de proposiciones protocolares relativas a mi propio cuerpo, proposiciones tales como «veo que mis manos tiemblan», «siento que mis manos tiemblan», «oigo que mi voz tiembla», etc.[75]; y no hay lugar en su significado para ninguna entidad mental, privada, como la que pretendería introducir el dualista. El argumento de Carnap para descartar este tipo de entidad descansa en la naturaleza pública del lenguaje[76].

---

[73] Cfr. ídem, pág. 178.
[74] Cfr. ídem, pág. 196.
[75] Cfr. ídem, pág. 197.
[76] Cfr. ídem, pág. 202.

El lenguaje psicológico en primera persona, no menos que el que se conjuga en tercera, tiene que haberme sido enseñado. La enseñanza del lenguaje, del significado de los términos, es un condicionamiento, la creación en mí de un hábito que se resuelve en que, en determinadas circunstancias, utilice aquellos términos. Ahora bien, ¿qué circunstancias son éstas?

Puesto que el lenguaje me es enseñado por otro, se tratará de circunstancias que han de ser siempre observables por él; sólo circunstancias relativas a mi cuerpo, no a una entidad o a procesos que, por principio, se consideran inaccesibles a los demás. Por lo tanto, cuando se han creado en mí los hábitos lingüísticos pertinentes, aquellos cuya posesión me hace competente en el uso del lenguaje, todas mis proposiciones psicológicas relativas a mí mismo no refieren, y no pueden referir, sino a las condiciones de verificación inter-subjetivas que, según me ha sido enseñado, corresponden a los términos y proposiciones que utilizo.

Así, pues, la proposición psicológica «yo estoy excitado ahora», por ejemplo, tendría el mismo contenido que la proposición física «mi cuerpo se halla en tal y tal estado, observable tanto para mí como para otros»; estado cuyas características figurarían descritas tanto en mis protocolos como en los de otros[77].

De esta manera, para el conductista fisicalista los enunciados psicológicos en primera persona no tienen ningún privilegio. Si yo digo «Ahora estoy excitado», puesto que este enunciado refiere a las condiciones de mi cuerpo, puedo estar tan equivocado como cuando es otro quien hace la misma afirmación de mí[78].

Podemos resumir ahora los puntos de vista básicos de este tipo de conductismo fisicalista. Lo que el mismo defiende es:

---

[77] Cfr. ídem, pág. 197.

[78] «Los enunciados introspectivos de un psicólogo no tienen, en principio, por qué ser interpretados de un modo diferente a enunciados sobre objetos experimentales, que él mismo porta consigo; únicamente cuando lo justifiquen las circunstancias, se podrá admitir a sus enunciados como aquellos referentes a un objeto experimental excepcionalmente merecedor de confianza», ídem, pág. 201.

1) que para cada concepto psicológico hay un conjunto de proposiciones —llamadas «observacionales», «protocolares», u «oraciones-test»— referentes a eventos —algunos de ellos internos, de ahí que esta forma de conductismo sea internista— o disposiciones físicas que constituyen su significado. Aquellos conceptos no son sino abreviaturas útiles de estas proposiciones[79].

2) Se podrían formular, por lo tanto, leyes —de ahí que este tipo de conductismo sea, en un sentido, nomológico— que permitieran traducir sin pérdida de contenido —luego las leyes son estrictas— cada enunciado psicológico a un conjunto de enunciados fisicalistas. La aseveración de un enunciado psicológico no es, *de facto*, sino la aseveración de todas y cada una de las proposiciones fisicalistas cuyo conjunto constituye su significado[80].

3) Cabría, en consecuencia, prescindir del lenguaje psicológico y utilizar sólo, sin por ello perder la capacidad para describir ninguno de los hechos que ahora describimos, un lenguaje fisicalista, un lenguaje referente a relaciones de magnitud.

4) Las únicas entidades que existen son aquellas con las que se compromete el lenguaje fisicalista, el lenguaje al que resultan traducibles el resto de lenguajes. El conductismo lógico fisicalista defiende, pues, la tesis del monismo ontológico: no existe sino el mundo objetivo de sustancias y eventos físicos[81].

---

[79] «Nuestro argumento ha mostrado que es necesario atribuir a los conceptos característicos de la psicología la misma función lógica que la que realizan los conceptos de "corre" y de "temperatura". No hacen sino posibilitar la sucinta formulación de proposiciones concernientes a los estados o procesos de cuerpos animales y humanos», C. Hempel, ob. cit., pág. 20.

[80] «El enunciado en cuestión, que es sobre el dolor de alguien, es por lo tanto... una expresión abreviada del hecho de que todas las oraciones-test son verificadas... Éste puede ser traducido sin pérdida de contenido en un enunciado el cual ya no contenga más el término «dolor», sino sólo conceptos físicos», ídem, pág. 18.

[81] «... no hay sino una sola clase de objetos, que son los acontecimientos físicos», R. Carnap, ob. cit., pág. 172.

5) Puesto que los fenómenos psicológicos no son sino fenómenos físicos, no se conocen ni peor ni mejor, sino del mismo modo, que éstos; y

6) no hay asimetría epistemológica entre los propios fenómenos psicológicos y los ajenos.

De este modo, radicalizando el naturalismo implícito en el dualismo sustancial, el conductismo fisicalista niega todas y cada una de las tesis fundamentales de éste. Se salva la unidad de método y se sigue concibiendo a lo psicológico como un ámbito propio susceptible de estudio científico: la conducta animal y humana. Reducido lo mental a conducta, desaparecen los problemas conceptuales en cuanto a la identificación e individuación del sujeto psíquico, coincidente con el organismo emisor de aquélla. Y puesto que la conducta es algo físico, tampoco la clausura causal del mundo material parece en peligro.

Pero ¿realmente funciona semejante propuesta reductora? ¿Se pueden analizar los predicados psicológicos en términos de conducta? R. Chisholm[82] planteó una objeción decisiva contra la misma, a saber: para que una conducta cuente como expresión de determinado predicado psicológico debemos asumir que el sujeto que la lleva a cabo está en otros estados psicológicos, diferentes del que pretendemos definir conductualmente.

Si yo intento establecer el conjunto de comportamientos que corresponden a la creencia de que llueve, el problema no es sólo que la lista sería probablemente infinita (cerrar las ventanas, recoger la ropa tendida, advertir a mi madre de que no olvide el paraguas...), sino que además todas y cada una de estas conductas sólo cuentan como una expresión adecuada de aquella creencia si se supone que son ciertos de mí otros predicados mentales, aquellos por ejemplo que me atribuyen ciertos deseos (hago todas esas cosas porque, además de creer que llueve, no deseo que entre agua en casa, ni que se moje la ropa tendida, ni que mi madre coja una pulmonía, etc.). De modo

[82] Cfr. R. Chisholm, *Perceiving*, Nueva York, Cornell University Press, 1957, Appendix.

que un estado mental sólo se reduce a conducta contra el trasfondo de otros estados mentales no reducidos.

Por otra parte, si la reducción conductista funcionara lo que tampoco está nada claro es que se consiga preservar un ámbito de sentido; pero a decir verdad, tampoco los conductistas fisicalistas parecen tener mucho interés en preservarlo. Desde luego, la declaración de principios de Watson no era muy alentadora al respecto. La psicología conductista, venía a decir, es una rama experimental de la ciencia natural. Sus objetivos son la predicción y el control de la conducta. La introspección es metódicamente irrelevante. El conductista no establece ninguna separación entre bruto y hombre. La psicología debe, en suma, descartar toda referencia a la conciencia[83].

Quizás debiéramos en este punto recordar la primigenia acepción moral que la palabra conciencia tuvo, pues muy probablemente lo que el conductista nos recomendaría no sería sólo echar por la borda ese elusivo fenómeno que parece ser la conciencia, sino también, junto con ella, cualquier dimensión moral.

Desde luego, Watson fue bastante explícito al asumir posiciones deterministas que negaban el espacio para una responsabilidad personal. Tampoco declaró muchos escrúpulos a la hora de ejercer la modelación de la conducta de los seres humanos —suya es la famosa afirmación: «denme una docena de niños saludables... y prometo tomar uno al azar y prepararlo para cualquier tipo de especialidad que se pueda seleccionar»[84]—. Los conductistas fisicalistas no fueron menos. Neurath creyó que la moral podría ser reconvertida en una ciencia de la felicitología. Y, desde luego, el utopismo de un huxleyano mundo feliz fue heredado y agudizado por B. F. Skinner. Despachada la conciencia no parece quedar sino el control[85].

---

[83] Cfr. J. B. Watson, «Psychology as the behaviorist views it», *Psychological Review*, 1913, n. 20, pág. 158.

[84] Cfr. Marx y Hillix, ob. cit., pág. 175.

[85] Me he encargado de criticar el utopismo skinneriano en la última parte —el epígrafe VI— de mi trabajo «Naturaleza humana y conducta».

En cualquier caso, lo que los enfoques naturalistas van a reprochar al conductismo fisicalista no son sus consecuencias inmorales (o amorales), sino que su propuesta reductora (mente= conducta) sencillamente no funciona.

3. MENTE Y CEREBRO

La filosofía de la psicología de los positivistas no tuvo una gran repercusión en el panorama filosófico inmediatamente posterior a su elaboración. Ello se debió a varias razones. La primera y fundamental es que hacia finales de la década de los cuarenta iban a empezar a darse a conocer otras concepciones de la mente, también calificadas (a mi entender con no demasiada propiedad) como conductistas, que iban a robar el protagonismo a los enfoques de los vieneses: eran las tesis de Ryle y del segundo Wittgenstein a las que más adelante haremos alusión.

En segundo lugar, porque el propio conductismo como escuela psicológica se distanció de algunos de los puntos centrales del enfoque del conductismo fisicalista. Fundamentalmente en el internismo que, según acabamos de ver, era asumido en las tesis básicas de los positivistas. Para Watson, uno podía ser un perfecto psicólogo y no tener ni la menor idea de neurofisiología. Y, como ya advertimos, de una opinión parecida era Skinner.

Añadamos que las concepciones verificacionistas del significado en las que se apoyaban los positivistas habían empezado a ser sometidas a crítica y todo ello, junto con la misma implausibilidad del análisis del significado de las proposiciones psicológicas propuesto por los conductistas fisicalistas, nos explicará por qué sus puntos de vista no tuvieron una gran repercusión.

Sin embargo, hacia finales de la década de los 50 fue cobrando fuerza entre los filósofos de «orientación científica» que operaban principalmente en los Estados Unidos y en Australia la idea de una solución materialista al problema de

la mente[86]; una solución que puede verse como la continuación y el ahondamiento del enfoque de los positivistas lógicos.

Más que la fidelidad a una tradición comparativamente poco influyente en la historia de la filosofía (atomistas griegos, Hobbes, La Mettrie, así como los mismos positivistas vieneses

---

[86] Hay consenso en considerar que los precursores de esta posición fueron los filósofos australianos U. T. Place y J. J. C. Smart; y el ex miembro del círculo vienés H. Feigl, afincado en los Estados Unidos desde 1931. Como trabajos seminales de esta posición se suelen señalar: H. Feigl, «Mind-body, not a pseudo-problem», recogido en S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*, Nueva York, University Press, 1960; U. T. Place, «Is consciousness a brain process?», *British Journal of Psychology*, núm. 47, 1956, y J. J. C. Smart, «Sensations and Brain Processes», *Philosophical Review*, núm. 68, 1959. Estos artículos y otros varios a los que la discusión de sus tesis dieron lugar se hallan compilados en C. V. Borst (ed.), *The mind/brain identity theory*, Hong Kong, Macmillan, 1970, así como en J. O'Connor, *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*, Nueva York, Harcourt, 1969 (realmente es sorprendente el grado de coincidencia entre estas dos compilaciones publicadas casi en las mismas fechas). A los nombres de Place, Smart y Feigl creo que habría que añadir el del filósofo australiano D. Armstrong. De hecho, su obra *A Materialist theory of Mind*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1968 viene a ser algo así como la réplica en clave materialista de lo que había sido *The Concept of Mind* de Ryle en clave conductista. Sin embargo, Armstrong, al defender y generalizar la primitiva teoría materialista de la identidad cuerpo-mente, estaba ya modificando en cierta medida ésta hacia lo que se conoce como las concepciones causales de la mente (para algunos, abriendo las puertas del funcionalismo, un calificativo que Armstrong nunca aceptó para sus posiciones). Una sucinta exposición de las concepciones de Armstrong se puede encontrar en su trabajo «The nature of mind», recopilado en el libro de Borst. Armstrong diferenció sus puntos de vista de los del funcionalismo en «Recent work on the relation of mind and brain», en G. Floistad, ob. cit., pág. 55. A pesar de ello nosotros reservaremos la presentación de las tesis de Armstrong (y de Lewis) para el epígrafe sobre el funcionalismo. Por otra parte, para una buena presentación y discusión de los méritos y deméritos de esta «tesis de la identidad mente-cuerpo (también denominada teoría de la identidad mente-cuerpo, teoría de la identidad mente-cerebro, teoría de la identidad psico-física, teoría materialista de la identidad, teoría de la identidad de la mente, materialismo de estado (del sistema nervioso) central, materialismo reductivo, fisicalismo de tipos y, a veces, simplemente, materialismo, fisicalismo o teoría de la identidad)»; cfr. E. Rabossi, «La tesis de la identidad mente-cuerpo» en F. Broncano (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995. La cita, tomada de este trabajo, está en la pág. 19. Por cierto que Rabossi, a diferencia nuestra, incluye bajo los planteamientos de la tesis de la identidad mente-cuerpo los enfoques causales de Armstrong y Lewis.

a los que acabamos de aludir), lo que motivó la reacción materialista fue, por una parte, la interpretación que hicieron del desarrollo alcanzado en disciplinas como la neurofisiología y la cibernética; y por la otra, la insatisfacción que se sentía ante el análisis conductista de los enunciados en primera persona en los que nos autoatribuimos actos mentales a los que corresponde un contenido vivencial *(Erlebnisinhalt,* en la expresión wittgensteiniana); enunciados como «Me duele la cabeza», «Al cerrar los ojos veo una postimagen de color verde» o el mismo ejemplo que había manejado Carnap: «Ahora mismo estoy en un estado de gran excitación». Vayamos por partes.

Tal y como la interpretaban estos pensadores, la neurología prometía una explicación más específica de las condiciones fisiológicas de los procesos y eventos mentales, y estas expectativas fueron las que, al menos en parte, llevaron a muchos filósofos a defender que lo mental podía terminar por identificarse con lo físico o, para ser más precisos, con estados cerebrales[87].

Por su parte, los desarrollos de la cibernética, del estudio general de los sistemas de control y de mecanismos de dirección, habían hecho concebir la esperanza de que fuera posible llegar a dar una explicación, en términos de causalidad estrictamente eficiente, de los, en apariencia, fenómenos conductuales teleológicos[88]; con lo que se pensaba disponer de una

---

[87] En «Mind-body, not a pseudo-problem», H. Feigl alude a las investigaciones de W. Köhler, E. D.Adrian, W. Penfield, D. O. Hebb y W. S. McCulloch como corroboradoras de «la existencia de una correspondencia de los estados mentales con los patrones de procesos neurofisiológicos». Cfr. C. V. Borst (ed.), ob. cit., pág. 35. Se observará que algunos de estos precursores proceden de la corriente gestáltica —es el caso de Köhler— lo que confirma la desconfianza husserliana hacia esta corriente que decía inspirarse en sus presupuestos fenomenológicos. Para una descripción del estado de la neurofisiología por aquellas fechas, cfr. los primeros epígrafes del capítulo 9 de H. Gardner, *La nueva ciencia de la mente*, Barcelona, Paidós, 1998.

[88] Un importante hito en tal esperanza lo supuso el artículo de Rosenblueth, Wiener y Bigelow, «Behavior, Purpose and Teleology», *Philosophy of Science*, núm. 10, 1943. Para una presentación del estado de la cibernética a partir de los años 40, cfr. P. Breton, *Historia y crítica de la informática*, Madrid, Cátedra, 1989, cap. VII; también el capítulo 6 del libro de Gardner. Para un

razón más para derribar la supuesta barrera existente entre las máquinas y los seres vivos, entre los hombres y las computadoras. Y correlativamente a este acercamiento de autómatas y seres humanos, se reforzaban las expectativas de dar una explicación coherente y completa del hombre mismo como una máquina[89].

El tercer motivo de los defensores de las teorías de la identidad al que hemos aludido era el fracaso de los análisis conductistas de los enunciados formulados en primera persona acerca de actos mentales con contenido vivencial. Recordemos que los positivistas, atrincherándose en el hecho de que el sig-

---

comentario del reseñado artículo, así como para una valoración crítica de la posibilidad de reducir las conductas intencionales a términos de causalidad eficiente, cfr. G. H.von Wrigth, *Explicación y comprensión*, cap. 1, 2 #6 y 3 #1. Añadir que Arturo Rosenblueth nos dejó manifiesta su concepción del problema mente/cuerpo en *Mente y cerebro*, México, Siglo XXI, 1970. Creo que su posición está cercana al epifenomenalismo, uno de los peligros que acechan a las teorías de la identidad. Otro autor hispano que —reivindicándose de la tradición de Cajal— ha adoptado posiciones cercanas a las tesis de la identidad, en concreto un «monismo psiconeural emergentista», es M. Bunge, *El problema mente-cerebro*, Madrid, Tecnos, 1985. También podemos considerar el emergentismo como una posición ligada a la teoría de la identidad y propensa a caer en el epifenomenalismo. Emergentista sería la posición de J. Searle, cfr. el capítulo V de *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge (Mass), MIT, 1992. Una exposición sucinta de su posición, confutando la acusación de epifenomenalismo, puede encontrarse en su «Mente y cerebros sin programas», en E. Rabossi (ed.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995.

[89] Vemos ahora que el materialismo cobra fuerza de la concreción de una posibilidad que ya dejaba abierta Descartes: el diseño y construcción de autómatas capaces de imitar a los humanos. Sin embargo, se suele desatender esta influencia en el surgimiento de las teorías de la identidad (cfr., por ejemplo, el ya aludido trabajo de E. Rabossi o la presentación de los argumentos favorables a este tipo de materialismo que presenta P. M. Churchland en *Matter and consciousness,* Cambridge [Mass.], MIT, 1984, págs. 27-28). Sospecho que ello se debe a que la inteligencia artificial ha influido en mayor medida en un enfoque rival: el funcionalismo. Ciertamente los teóricos de la identidad no se estaban tomando a los sistemas cibernéticos totalmente en serio, como sujetos adecuados de predicados psicológicos (cosa que, por lo demás, tampoco harán los emergentistas). Todo lo más, para ellos era un argumento analógico que hacía verosímil que «podemos dar una explicación del hombre en términos puramente físico-químicos», que a la postre es de lo que se trataba. Armstrong, «The nature of mind», pág. 67.

nificado de estos enunciados también hemos debido aprenderlo en un contexto público, defendían que no había diferencias entre ellos y los que venían formulados en tercera persona. El significado de unos y otros, sus condiciones de verificación, era el mismo. «Yo estoy ahora excitado» significa lo mismo que «Él está ahora excitado» dicho de mí por otro, a saber: que me tiemblan las manos, la voz, que se me altera el pulso, la respiración, etc. Pero, obviamente, mientras el otro tiene que ver u oír todos estos síntomas, yo no necesito hacerlo. Yo no necesito ver mis manos temblar, ni oír mi voz, ni tomarme el pulso, ni atender a mi ritmo respiratorio para saber que estoy excitado. Dicho de otra manera, el conductismo exige negligir la asimetría que se da en la predicación de ciertos actos mentales en primera y tercera persona.

Para soslayar este escollo en el que el conductismo embarrancaba los materialistas no dudaron en hacer cierta marcha atrás y conceder, como habían supuesto los dualistas, que los predicados psicológicos, al menos aquellos cuyo uso debe venir acompañado de los ya aludidos «contenidos vivenciales»[90], se refieren a algo «en algún sentido privado o interno», sólo que aquello que reseñan estos predicados, se dice ahora contra los dualistas, no es algo «lógica» sino sólo «empíricamente privado». El algo que los predicados mentales reseñan no podía ser una sustancia, o el atributo o el estado de una sustancia, a la que sólo sería posible un acceso privado; debería ser, pues, una sustancia, o el atributo o el estado de una sustancia, pública: la materia.

Ahora bien, los materialistas tenían claro que los predicados mentales no podían reseñar o referirse a cualquier sustan-

---

[90] La actitud de los teóricos de la identidad respecto a los predicados mentales analizables disposicionalmente fue un tanto ambigua. En principio defendieron la corrección del análisis conductista de los mismos. Cfr. V. T. Place, «Is consciousness a Brain Process?», en J. O. Connor (ed.), ob. cit., pág. 22. Luego propusieron un tipo de identificación, o reducción, más débil de estos predicados a estados físicos: una identidad ella misma disposicional, y la consideración de los mismos como estados relacionales. Cfr. T. Nagel, «Physicalism», en ídem, pág. 111.

cia, o a cualquier atributo de cualquier sustancia material pues, como una cuestión de hecho innegable, aquellos predicados no se atribuyen a, por ejemplo, las sillas o las piedras, por más que éstas sean materiales. Luego había que concretar a qué sustancia material, o atributo o estado de la misma, se referían los predicados mentales.

La respuesta de Place y Smart, ya lo sabemos, fue que el proceso o evento al que los predicados mentales se refieren es un proceso o evento cerebral[91]. Podríamos resumir su posición, por lo tanto, en los siguientes términos: cuando me adscribo, o adscribo a otros, uno de esos predicados mentales a los que acompaña un contenido vivencial, estoy reseñando la existencia en mi cerebro, o en el cerebro de los otros, de un determinado proceso o evento cerebral.

Esta variante del materialismo era, pues, una teoría de la identidad: la identidad entre un contenido vivencial y un proceso o evento cerebral. Pero no era una simple teoría de la identidad, o de la identidad sin más precisión. En realidad era una teoría de la identidad de tipos de eventos o procesos mentales con tipos de eventos o procesos físicos (neurofisiológicos, por más señas). Precisamente el establecimiento de estas identidades era lo que estos filósofos esperaban del desarrollo de la neurofisiología.

En efecto, del mismo modo en que la ciencia ha conseguido la reducción teórica de entidades y propiedades categorizadas en el esquema de sentido común mediante la postulación de su identidad con entidades y propiedades cuya existencia se admite en el cuerpo de una teoría científica —así se redujo o identificó el agua con la combinación de dos átomos de hidrógeno y uno de oxigeno; o el rayo con una descarga eléctrica; o la temperatura de un cuerpo con el grado de energía cinética de sus moléculas, etc.—, lo que los teóricos de la identidad

[91] Cfr. Place y Smart en O'Connor, ob. cit., págs. 23 y 36. Se comprenderá ahora por qué la teoría de la identidad puede prestarse a elaboraciones emergentistas.

esperaban era que la neurofisiología establecería identidades entre, por ejemplo, la experiencia de dolor y ciertos eventos neurológicos, por ejemplo: la excitación de unas hipotéticas fibras-C.[92]

Además de una identidad tipológica, esta identidad sería estricta[93] y, no obstante, no necesaria. Según Smart y Place, el juicio que establece la identidad del contenido vivencial con el proceso o evento cerebral es sintético, no analítico, y, por tanto, la verdad que expresa es contingente. Sería un juicio de identidad del tipo «Tulio es Cicerón» o «Cervantes es el autor del Quijote», y no del tipo «dos más dos son cuatro» o «los solteros son no casados».

Esta última precisión nos sirve, por otra parte, para comprender una diferencia importante de los teóricos de la identidad con respecto a las tesis conductistas: la teoría no es acerca del significado de los términos psicológicos y los términos neurofisiológicos. O si queremos utilizar la famosa distinción fregeana podríamos decir que el teórico de la identidad admite que unos y otros, aunque tienen el mismo significado (o referencia, *Bedeutung),* tienen diferente sentido *(Sinn)*[94].

Y ahora vemos que la posición de los teóricos de la identidad responde a postulados metafilosóficos bastante diferentes de los de los positivistas lógicos. Si estos proponían sus teorías como un resultado de la aplicación de la lógica —una investi-

---

[92] Podemos ahora comprender por qué a esta posición se le llama también materialismo reductivo. Sus defensores pensaban que al menos algunos predicados psicológicos de los que se utilizan en el lenguaje ordinario podrían ser reducidos a predicados de la neurofisiología. Sobre las condiciones de reducción de una teoría a otra, cfr. el capítulo 11 de E. Nagel, *The Structure of Science*, Nueva York, Hartcourt, 1961.

[93] Entre *x* e *y* existe una identidad estricta si, y sólo si, cuando *x* acontece en cierto lugar y momento, acontece también *y* en el mismo lugar y momento. Una identidad es no estricta si no requiere que se cumpla tal requisito. Las identidades anteriormente aludidas como ejemplos son identidades estrictas. La identidad de un hombre consigo mismo en dos momentos diferentes de su vida sería una identidad no-estricta.

[94] Cfr. G. Frege, «Sobre sentido y significado», en *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1974.

gación analítica del significado de los predicados psicológicos—, los teóricos de la identidad participarían de la concepción naturalizada de la epistemología. El *status* de su teoría sería hipotético, empírico.

Si la teoría es empírica sería de esperar una confirmación o refutación igualmente empírica de la misma. Y al respecto hay que decir, para empezar, que en el momento en que esta teoría de la identidad fue propuesta la neurología distaba de poder darle apoyo. O dicho de otra manera, la neurología de finales de los años 50 estaba muy lejos de poder ofrecer localizaciones neuronales precisas para todos y cada uno de los estados mentales cuya reducción proponían los teóricos de la identidad.

Lo que éstos hacían era el adelanto de una estrategia muy usual después entre los enfoques naturalistas de la mente, lo que podríamos llamar la estrategia del pagaré, que consiste en sacar conclusiones filosóficas de teorías empíricas que todavía están por desarrollar. Pero en realidad, lo que la neurofisiología del momento ofrecía era una situación controvertida de la que, cuando menos, podían extraerse argumentos que hicieran sospechar de la plausibilidad de las propuestas reductivas de los teóricos de la identidad.

En efecto, lo que éstos suponían era que la neurología descubriría localizaciones precisas para, por lo menos, algunos de nuestros estados mentales; pero la neurología de entonces consideraba como una posibilidad abierta que no existieran esas localizaciones precisas, sino que las localizaciones fueran difusas debido al carácter holista del funcionamiento cerebral.

Los teóricos de la identidad también suponían que esas localizaciones serían fijas y no variarían de un individuo a otro (al menos siempre que se tratase de individuos de la misma especie). Pero la neurología de entonces consideraba la posibilidad de que el cerebro fuera un órgano dotado de cierta plasticidad; de modo que ya no sólo las localizaciones de una determinada actividad psíquica podrían variar de un individuo a otro incluso de la misma especie, sino que podrían variar en un mismo individuo considerado en diferentes momentos. Así

que si los filósofos de «orientación científica» se hubieran tomado más en serio la ciencia de su tiempo probablemente no hubieran propuesto tan alegremente sus hipótesis filosóficas[95].

Pero ¿y si aunque fuera de una manera absolutamente azarosa hubieran acertado? ¿Cómo ha cerrado la neurología actual esas posibilidades? Bien, la respuesta a estas preguntas, a la última sobre todo, es que la neurología actual sigue sin dar una respuesta clara a todas estas cuestiones. Desde luego, se pueden interpretar muchas de sus evidencias como contradiciendo las presunciones de los teóricos de la identidad, y como favoreciendo las concepciones holistas y plásticas (al menos hasta cierto punto) del cerebro[96].

---

[95] En realidad, lo que estos filósofos estaban haciendo era presuponer un sistema nervioso a la medida de sus necesidades conceptuales. Algo que, como subrayó yo creo que acertadamente Skinner, ha solido ocurrir en la historia no sólo de la filosofía sino, incluso, de la misma neurología. Sobre la denuncia que de la recurrencia de los Sistemas Nerviosos Conceptuales (que no Centrales) hace Skinner y de otros temas relacionados con su crítica a los enfoques neuropsicológicos he tratado en las págs. 792 y sigs. de mi trabajo «Naturaleza humana y conducta». No extrañará, por otra parte, que en el holismo, la plasticidad y la redundancia —la múltiple localización coetánea de un mismo proceso psíquico— del sistema cerebral ya insistieran los partidarios de los enfoques antiinternistas skinnerianos. Cfr., por ejemplo, R. A. Boakes y M. S. Halliday, «El análisis skinneriano de la conducta», en R. Borger y F. Cioffi (eds.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1970, págs. 227-230.

[96] Remitimos de nuevo al libro de Gardner para un resumen de la situación de la investigación neurofisiológica sobre estas cuestiones. Exposiciones más desarrolladas de las mismas se pueden encontrar en los trabajos de P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, University Press, 1979, y P. S. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), MIT, 1986. Más neutrales que las de los Churchland es la de D. A. Rosenbaum, en el capítulo VII de Varios, *Cognitive Science,* Londres, MIT, 1987. En cualquier caso, sólo quiero hacer aquí una advertencia. Como muy bien señala el mismo Gardner, ob. cit., pág. 312, sería ingenuo esperar que los hechos hablaran por sí mismos. La relevancia que se conceda a los hechos, incluso cómo se los interprete, dependerá en gran medida de las expectativas teóricas que se tengan. Pondré un ejemplo a mi entender claro del asunto. Los famosos descubrimientos de Hubel y Wiesel a propósito de la corteza cerebral del gato podrían interpretarse como favoreciendo las tesis de las localizaciones estrictas y, por lo tanto, las propuestas reduccionistas. Sin embargo, esos mismos descubrimientos están a la base de los modelos conexionistas de explicación psicológica.

Por otra parte, el que la teoría se propusiera a título hipotético no la dispensa de una evaluación conceptual. Y aquí las cosas están incluso más oscuras para la verosimilitud de estas posiciones. Los teóricos de la identidad proponían, según vimos, que ésta se entendiera como una identidad de la referencia, no del sentido, de los predicados psicológicos y de los neurofisiológicos; una identidad, además, contingente. De este modo asumían una posición empirista tanto en semántica cuanto en lógica modal[97]. Pues bien, en una serie de conferencias dadas en Pricenton en 1970 S. Kripke iba a desafiar estos presupuestos semántico-modales y, como corolario, a extraer conclusiones relativas al problema de la relación mente-cuerpo incompatibles con las tesis de la identidad[98].

Kripke empieza por revisar lo que, a partir de la filosofía del segundo Wittgenstein, se había convertido en la teoría oficial sobre los nombres, según la cual el significado de un nombre viene fijado por «una familia de descripciones». En su lugar lo que propone Kripke es una vuelta a la teoría clásica de

---

¡Y estos modelos se consideran como favoreciendo las tesis antireduccionistas! Sobre el conexionismo, cfr. J. L. Tienson, «Una introducción al conexionismo», y P. Smolensky, «La estructura constitutiva de los estados mentales conexionistas: una respuesta a Fodor y Pylyshyn», ambos recogidos en E. Rabossi (ed.), ob. cit., J. E. Corbí y J. L Prades, «El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente», en F. Broncano (ed.), ob. cit., ofrecen una muy buena síntesis del estado de la cuestión conexionista.

[97] E. Rabossi resume eficazmente las tesis fundamentales de esta posición empirista: «1) la necesidad emana del significado de las palabras y de las convenciones lingüísticas (toda necesidad es *de dicto);* 2) el significado de los términos generales y, por ende, el significado de clases naturales, surge de criterios convencionales; 3) los problemas acerca de la clasificación de las entidades son, en consecuencia, problemas que involucran a las convenciones lingüísticas vigentes; 4) en los casos conflictivos no es posible producir una refutación empírica, sino sólo proponer el cambio de convenciones, es decir, el cambio de significado; 5) las propiedades esenciales de las cosas dependen de las descripciones que les damos; 6) necesidad y carácter a *priori* coinciden.» «La tesis de la identidad mente-cuerpo», en F. Broncano (ed.), ob. cit., pág. 28.

[98] S. Kripke, «Naming and Necessity», en D. Davidson y G.Harman (eds.), *Semantics of Natural Language,* Dordrecht, Reidel, 1972. Cfr. también «Identity and Necessity», en S. P. Schwartz (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

J. S. Mill y de B. Russell, según la cual el significado de los nombres es de una naturaleza radicalmente diferente a la de las descripciones. Esta diferencia la resume Kripke diciendo que mientras los primeros son designadores rígidos, las segundas son designadores no-rígidos, esto es: que mientras los nombres designan al mismo objeto en todos los mundos posibles, no puede decirse lo mismo de las descripciones definidas.

Así, según Kripke, la expresión «el inventor de las lentes bifocales» no es un designador rígido, puesto que podríamos imaginar que en el mundo hubieran acaecido hechos diferentes, y que la persona que inventó las lentes bifocales no fuera quien, de hecho, las inventó. Sin embargo, con el término «Benjamín Franklin», o con cualquier otro nombre, la situación es completamente distinta, pues aunque el mundo hubiera sido diferente de lo que es, aunque a Benjamín Franklin le hubiera acaecido una serie de hechos distintos de los que le acaecieron, y no le correspondieran las propiedades que le correspondieron, con todo, con la expresión «Benjamín Franklin» aún nos referiríamos a una y la misma persona a la que nos referimos ahora.

Una consecuencia importante de estos planteamientos semánticos es que no puede haber enunciados de identidad contingente sino entre términos designadores no-rígidos, pues entre designadores rígidos, por referir éstos al mismo objeto en todos los mundos posibles, si la identidad que se postula es verdadera lo será también en cualquier mundo posible, independientemente de lo que acaezca en ellos; será una identidad necesaria por tanto. Ello significa que para Kripke enunciados como «Tulio es Cicerón», o «las moléculas de agua son combinaciones de dos átomos de hidrógeno y uno de oxigeno», expresan una identidad necesaria, no contingente. Y esta consecuencia modal tiene, a su vez, una consecuencia epistemológica también importante.

Habitualmente se han considerado coextensivos los ámbitos de la necesidad y el de la *a prioricidad.* Todo lo necesario, se pensaba, es cognoscible *a priori*, y todo lo cognoscible *a priori* es necesario. Por contra, dado que para Kripke los enun-

ciados de identidad en que intervienen designadores rígidos son necesarios y, sin embargo, pueden ser descubribles en su verdad sólo *a posteriori* (tal es el caso de los dos ejemplos que hemos puesto), en su opinión hay que deslindar la cualidad «epistemológica» de la *a prioricidad,* de la cualidad «ontológica» o «metafísica» de la necesidad. Puede haber (Kripke opina que de hecho las hay) tanto verdades *a priori* contingentes, como verdades *a posteriori* necesarias[99].

De estas tesis semánticas, ontológicas y epistemológicas Kripke saca consecuencias en el terreno de la filosofía de la mente. Y estas consecuencias no son sino una crítica de las teorías materialistas: la tesis de la identidad contingente entre estados psicológicos y estados neurofisiológicos es imposible de sostener puesto que tal identidad se daría entre términos que son designadores rígidos de clases naturales. De modo que si hubiera identidad ésta debiera ser, como lo es en el caso del calor y el movimiento molecular, una identidad necesaria y no contingente[100]. He aquí, pues, una primera crítica a las tesis materialistas: de existir una identidad entre los eventos, procesos o estados mentales, y los eventos, procesos y estados físicos, ésta sería necesaria (aunque *a posteriori)* y no contingente.

Hagamos aquí un alto en la exposición de la argumentación de Kripke. Hasta ahora lo que vemos es que éste ha articulado una serie de tesis semánticas y modales que contradicen punto por punto las tesis sobre estos tópicos asumidas por los teóricos de la identidad. El significado de los nombres propios y de los términos que designan clases naturales no son referencia más sentido, sino sólo referencia; la necesidad no es sólo *de dicto* sino también *de re;* los ámbitos de necesidad y aprioricidad no coinciden, etc.

Bien, pero ¿por qué debiera el materialista aceptar todas estas tesis? ¿Por qué habría que aceptar los puntos de vista

---

[99] Cfr. «Naming and Necessity», pág. 275, e «Identity and Necessity», págs. 84-85.

[100] Cfr. «Identity and Necessity», pág. 98.

semánticos y modales de Kripke cuando éstos, por sí mismos, son harto discutibles? Por una sencilla y sorprendente razón: porque los puntos de vista semánticos y modales de Kripke son los que mejor cuadran con el realismo científico de los defensores de la teoría de la identidad.

En efecto, recordemos que todos estos autores fueron catalogados por nosotros como de «orientación científica»; pero en realidad lo que esta «orientación» quiere decir es que asumían las tesis del «realismo científico»[101]. Es decir, la tesis según la cual la ciencia tiene prioridad sobre cualquier otra comprensión del mundo porque descubre la verdadera constitución de éste. Y si ello es así, una buena manera de justificar esta opinión es asumir que el mundo tiene una estructura nómica objetiva que es la que la ciencia descubre —la tesis de Kripke—[102]. Porque si éste no fuera el caso, si no concediéramos a la ciencia esta prioridad, si adoptáramos posiciones antirealistas hacia ella, posiciones instrumentalistas, por ejemplo, entonces todo lo más que podríamos afirmar es que para ciertos contextos (los del neurólogo, por ejemplo) cabe considerar los estados psicológicos como estados neurológicos. Pero esto no es, desde luego, lo que los teóricos de la identidad quieren afirmar.

Dicho de otro modo, no se puede ser a la vez realista científico y anti-realista semántico; russelliano y wittgensteiniano (por poner apellidos ilustres a dos tradiciones semánticas muy diferentes). Así que Kripke es un problema para los teóricos de la identidad no porque sus tesis sean indiscutiblemente correctas, sino porque les pone ante la tesitura de ser coherentes.

Bien, pero ¿y si asumimos las tesis semánticas de Kripke y reconocemos que las identidades de las que hablamos deben ser necesarias, aunque *a posteriori*?[103] ¿Dónde está ahora el

---

[101] Cfr. D. Armstrong, «Recent work...», pág. 46.

[102] A propósito del problema del *status* de las relaciones nómicas puede leerse con provecho el capítulo V de M. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas,* Barcelona, Ariel, 1996.

[103] De hecho, ésta es la estrategia de Bechtel para neutralizar la crítica de Kripke. Cfr. ob. cit., pág. 134. Rabossi, por su parte, sólo concluye la pertinen-

problema? El problema está en que, según Kripke, tal identidad necesaria entre estados neurofisiológicos y estados psíquicos es imposible. El sofisticado argumento kripkeano al respecto[104] puede resumirse en los siguientes términos.

Kripke reconoce que los enunciados necesarios de identidad presentan, en muchas ocasiones, una apariencia de contingencia —esto, añadirán los teóricos de la identidad con fruición, es lo que les indujo a su tesis errónea sobre el *status* modal de las identidades psico-físicas—. Tal es el caso de las llamadas identificaciones teóricas como, por ejemplo, la del calor con el movimiento molecular. Sin embargo, también piensa Kripke que tales apariencias no ponen en peligro su atribución de un carácter necesario a aquellas identificaciones, o dicho de otro modo: que resulta posible desenmascarar el carácter ilusorio de la contingencia que aparentan tener las identificaciones teóricas.

La estrategia de este desenmascaramiento consiste en distinguir entre las «situaciones epistémicas» en que se fija la referencia, y la referencia misma. Por atenernos al ejemplo del propio Kripke, pensamos que el calor es sólo contingentemente identificable con el movimiento molecular, porque nos imaginamos situaciones contrafácticas en las que nosotros u otros seres —alguna otra especie de animal, o alguna especie de seres extraterrestres— podríamos tener una sensación de calor aun cuando no se registrase en nuestro ambiente circundante ningún movimiento molecular; o al revés, nos imaginamos situaciones en que nosotros u otros seres podrían no tener una sensación de calor cuando tal movimiento se produjera. Ahora bien, ¿hemos demostrado con estos «experimentos mentales» que el carácter de esta identificación teórica es sólo contingente? Según Kripke, no.

---

cia de las objeciones de Kripke y la necesidad de que los teóricos de la identidad reflexionen sobre sus presupuestos semántico-modales. Cfr. ob. cit., pág. 29. Como uno y otro dan indicaciones bibliográficas más que suficientes sobre la polémica originada por las tesis kripkeanas me ahorro hacerlo yo.

[104] Cfr. «Naming and Necessity», pág. 100.

Si en ese posible mundo imaginario puedo seguir hablando de calor, si postulamos en ese mundo imaginario la existencia del fenómeno calórico, entonces, necesariamente, deberemos seguir entendiendo éste como el movimiento molecular, y lo que deberemos decir es que, en ese mundo imaginario, a diferencia de lo que ocurre en este mundo nuestro, la referencia al calor no puede ser fijada por las sensaciones que tengan los seres humanos, o por las que tengan otros seres que imaginamos pueblan un tal mundo.

Podríamos decir: de un mundo a otro, las condiciones de fijación de la referencia —las situaciones epistémicas en que se reconoce la existencia de un fenómeno o de un objeto— varían, pero la referencia misma permanece. Y ello, necesariamente; porque si variásemos la referencia, no estaríamos hablando —en contra de la hipótesis— de la misma cosa existiendo en los dos mundos, el real y el imaginario. Si en este mundo con el término «calor» nos referimos al movimiento molecular y queremos postular la existencia de otros posibles mundos imaginarios en los que el calor también existiera, obviamente lo que tendremos que postular en esos mundos imaginarios es la existencia del mismo fenómeno que se da en éste: el calor, o sea, el movimiento molecular, por más que podamos, imaginariamente, variar las condiciones epistémicas en que, en ese mundo, sería identificada la existencia del mismo.

Luego, piensa Kripke, en el caso de las identificaciones teóricas verdaderas es posible, en todos los casos, demostrar que su apariencia contingente es meramente ilusoria, y que, en realidad, se trata de identificaciones necesarias. Si no se pudiera desenmascarar su apariencia contingente, lo que tendríamos entonces es que la supuesta identidad es falsa. Y éste, justamente, es el caso de la identificación que el teórico de la identidad pretende establecer entre los estados mentales y los neurofisiológicos.

Se defiende que la oración «El dolor es una excitación de las fibras-C», por ejemplo, expresa una identificación teórica, y si Kripke está en lo correcto, esta identificación debe ser necesaria. Ahora bien, al mismo tiempo se admite que son

imaginables situaciones contrafácticas en las que se diera la sensación dolorosa y no se diera la excitación de fibras-C; de manera análoga a como resultan imaginables situaciones contrafácticas en que se dan sensaciones caloríficas y no se da movimiento molecular alguno en el medio circundante al organismo que las tiene. Pero ahora, la estrategia que vimos era aplicable para el tratamiento de este último caso, la diferenciación entre condiciones de fijación de la referencia y la referencia misma, no es aplicable. No podemos decir que en ese mundo imaginado el dolor sigue siendo la excitación de las fibras-C, y que simplemente lo que ha variado es la condición epistémica —las circunstancias en que se produce una sensación dolorosa— en la que la existencia del dolor se fija. Y ello porque la supuesta condición epistémica que fija la referencia del término «dolor» en nuestro mundo, el acaecimiento de la sensación dolorosa, es en realidad lo que constituye la referencia de nuestro concepto de dolor.

Es por ello que carece de sentido postular mundos imaginarios en los que existiera dolor no-sentido, ya que el dolor refiere a la sensación de dolor. Tenemos pues que la aparente contingencia de la identidad entre estados mentales y neurofisiológicos no puede ser eliminada y, en consecuencia, que tal identidad no puede ser como debiera en caso de que fuera una verdadera identidad: una identidad necesaria. Luego es, concluye Kripke, una falsa identidad.

Podemos comprender ahora que los argumentos kripkeanos pueden entenderse no sólo como una crítica de las teorías de la identidad sino también como argumentos en apoyo de una concepción cartesiana de la mente[105]. Pues en definitiva lo que Kripke viene a decir es que no cabe identificar estados mentales y estados neurofisiológicos porque los primeros son realidades subjetivas y los segundos realidades objetivas.

---

[105] Aunque Kripke no ha elaborado ninguna posición sistemática en filosofía de la mente. «Identity and Necessity» se cierra con la siguiente afirmación: «El siguiente tópico sería mi propia solución al problema de la relación mente-cuerpo, pero no la tengo», pág. 101.

Pero el materialista tiene varias réplicas a su disposición. ¿Qué debemos entender por «subjetivo»?, puede empezar por preguntar. Desde una posición cartesiana, ya lo vimos, la subjetividad es una característica epistemológica. Es subjetivo lo que es conocido de una manera inmediata, introspectiva, e incorregible, indubitable. Pero entonces podemos conceder todo el argumento kripkeano menos su conclusión, pues en definitiva se reduciría a la familiar falacia que quiere apoyarse en la ley de Leibniz —si *x* e *y* son idénticos, compartirán todas sus propiedades— para, sobre la base de consideraciones intensionales, negar una identidad legítima.

Decir que los estados neurofisiológicos no pueden ser idénticos a los estados mentales, porque los primeros no son cognoscibles introspectiva e incorregiblemente y los segundos sí, equivaldría entonces a decir que Tulio no puede ser Cicerón porque hay quien ignora que «Tulio» y «Cicerón» eran nombres que se aplicaban a la misma persona[106]. Lo que hay que hacer es interpretar sensatamente el principio de Leibniz; el requisito que éste exigiría para la identidad de dos entidades sería sólo la posesión común de todas las propiedades que no sean intensionales.

Pero la subjetividad en Descartes, también lo vimos, no era sólo una peculiaridad epistemológica sino una peculiaridad ontológica. Lo subjetivo no sólo se conoce de manera diferente sino que se describe propiamente con predicados diferentes de lo físico. Es aquí donde las tesis de T. Nagel completan los argumentos de S. Kripke.

Este antiguo partidario de las teorías de la identidad, reconvertido por influencia de Kripke en cartesiano[107], como éste tampoco ha elaborado una filosofía general de la mente, pero ha abundado en esta diferencia ontológica entre el ámbi-

---

[106] Es la estrategia defensiva adoptada por P. M. Churchland, en *Matter and Consciousness,* págs. 32-33.

[107] El papel que Kripke jugó en la «conversión» de Nagel al dualismo es reconocido por este último en su «Armstrong on Mind», recopilado en N. Block (ed.), ob. cit., vol I, pág. 206n.

to de lo mental y el ámbito de lo físico. En su artículo «Brain Bisection and the Unity of Consciousness»[108] reflexiona sobre los efectos que produce la bisección del *corpus callosum* —un tratamiento recomendado para algunos casos de epilepsia severa.

Como es bien sabido el *corpus callosum* es el principal lazo de unión que existe entre los dos hemisferios cerebrales. Pues bien, si es amputado lo que se ha observado es que, dado que los hemisferios cerebrales usualmente no tienen exactamente las mismas funciones, ni sensoriales ni motoras, los sujetos que han padecido la operación parecen, al menos en algunos casos, estar dotados de una doble conciencia, de tal manera que, muchas veces, dado que es el hemisferio izquierdo o «dominante» el responsable del habla, estos sujetos son incapaces de dar expresión lingüística de lo que, mediante test no lingüísticos, se sabe que son conscientes en virtud del funcionamiento del hemisferio cerebral derecho. ¿Qué consecuencias extraer de estos fenómenos?

Nagel no extrae ninguna positiva; se limita a arrojar dudas sobre la posibilidad de decidir, ya sea sobre la base de criterios comportamentales o neurofisiológicos, situaciones problemáticas en las que la mente, su naturaleza y su unidad están involucradas. O dicho de otra manera, lo que persigue es una conclusión escéptica semejante a la que extraen los quineanos a propósito del significado: la individuación e identidad de lo mental está infradeterminada por los criterios conductuales o neurofisiológicos.

Justamente de esta conclusión negativa de que el problema de la conciencia no tiene solución desde una perspectiva reduccionista es de donde parte Nagel en su artículo «What is it like to be a Bat?» Nos dice allí que no disponemos actualmente de una explicación de la naturaleza física de los fenó-

---

[108] Publicado originalmente en 1971, este artículo está recopilado en su obra *Mortal Questions*, Londres, Cambridge University Press, 1979. Hay versión castellana —*La muerte en cuestión*— , México, FCE, 1981.

menos mentales; que sin la conciencia, sería menos interesante el problema de la relación entre mente y cuerpo, pero que con la conciencia, no parece haber esperanza fundada de solucionarlo[109].

Pero en este trabajo Nagel da razones del porqué de este fracaso al que abocan el conductismo o el materialismo como filosofías de la mente. En definitiva, nos viene a decir[110], es por el carácter fenomenológico de la experiencia consciente. La cuestión es que si un individuo tiene una experiencia consciente, entonces tiene un punto de vista subjetivo que no se deja captar por los análisis en términos conductistas o materialistas. En realidad, este punto de vista subjetivo es «aprehensible» sólo por el sujeto que lo tiene, aunque quizás sea «registrable» por otros individuos, sobre todo si son de la misma o de una especie parecida a la de aquél[111].

Pues bien, como dirá Nagel en su libro *The View from Nowhere*[112], es precisamente este aspecto subjetivo el que necesariamente quedaría fuera de una descripción puramente objetiva del mundo. Un neurofisiólogo omnisciente que lo supiera todo sobre todos los estados neurofisiológicos del mundo, aún habría algo que desconocería: cómo se sienten los estados que él no tiene. Y como este carácter subjetivo es esencial a los estados psíquicos, no podemos decir que éstos son reducibles a estados neurofisiológicos.

Esta formulación de la objeción abre una puerta a la esperanza del teórico de la identidad. Podría éste replicar que no hay nada que el neurofisiólogo no sepa, sino que sólo carece de cierta manera de conocer ciertas cosas. Conoce, por ejemplo, los estados mentales ajenos por observación, como conocemos los dolores de los demás seres humanos. Los suyos propios, por

---

[109] También este artículo está recopilado en *Mortal Questions*. Cfr. la pág. 257 de la edición en castellano.

[110] Cfr. ídem, pág. 258.

[111] Cfr. «Subjective and Objective», también recopilado en *Mortal Questions*.

[112] Oxford University Press, 1986.

contra, los conoce además introspectivamente, por propia experiencia o, como diría un russelliano, por familiaridad. No es que haya algo en los estados mentales de los otros que él no conozca, sencillamente es que no los tiene. De modo que querer rebatir la tesis de la identidad sobre este tipo de consideraciones vuelve a ser incurrir en la falacia de hacer una interpretación intensional del principio de Leibniz, la vieja falacia en la que ya incurría Platón cuando quería derivar ontología —diferentes tipos de entidades: las cosas sensibles, las inteligibles...— desde consideraciones epistémicas —objetos de opinión, objetos de conocimiento...[113]

No está nada claro, sin embargo, que esta estrategia defensiva funcione. Pues el problema no es que los estados mentales se puedan conocer de dos maneras diferentes: por observación cuando ajenos; por introspección cuando propios. El problema es que los estados neurológicos y los estados mentales que se pretende identificar con ellos son descritos con propiedad por predicados heterogéneos. Y esto sí que es una violación de la ley de Leibniz todo lo austeramente —extensionalmente— interpretada que se quiera. De la postimagen que veo es correcto decir que es verde; del hipotético estado de mi cerebro con que debiera identificarse, no[114].

La única salida que le queda entonces al teórico de la identidad es admitir que los estados neurológicos con los que se

---

[113] De nuevo, ésta es la línea de defensa por la que opta P. Churchland. Cfr. *Matter and Consciousness*, pág. 34.

[114] Dicho sea de paso, no es la única que se puede esgrimir contra la teoría de la identidad. Todos los estados neurofisiológicos tienen localización espacial, pero esta localización no es coincidente con la localización de las entidades mentales con las que hipotéticamente se identificarían. La estimulación de las hipotéticas fibras C se localizaría en el cerebro, mientras el dolor con el que hipotéticamente se identificarían no. Y ello por no decir nada de que otras muchos estados mentales —un sueño, por ejemplo— carecen de toda localización. T. Nagel, en su época materialista, intentó hacer frente a esta objeción mediante una modificación de la teoría de la identidad de lo más significativa: los estados mentales no se identificarían con estados neurológicos del cerebro sino con estados del sujeto globalmente considerado. Cfr. T. Nagel, «Physicalism», en J. O'Connor (ed.), ob. cit.

identifican nuestros estados mentales también tienen propiedades fenomenológicas, propiedades que sólo se captan cuando efectivamente se está en esos estados. Pero entonces hay que hacerle varias preguntas. ¿Significa ello que entre sus compromisos básicos hay que contar propiedades fenomenológicas[115]? Si es así ¿qué queda de su realismo científico, pues básico de éste ha sido la consideración de tales cualidades como secundarias, esto es como reductibles a cualidades físicas primarias?[116] Y todavía peor, ¿no empieza ahora a parecerse su tesis a un dualismo de propiedades? ¿No nos viene acaso a decir que los estados mentales son estados que tienen tanto propiedades físicas cuanto propiedades fenomenológicas? Y peor aún, ¿no deberá desembocar en el epifenomenalismo, en la tesis de que la eficacia de lo mental se debe sólo a sus propiedades físicas, y no a las propiedades fenomenológicas que esos estados presentan a la conciencia?[117]

El resultado es por el momento desalentador. Hemos agudizado cada vez más el naturalismo incoado en el punto de partida cartesiano, pero no logramos resolver ese aspecto central del problema general de la relación mente-cuerpo que es el problema de la causación. Incluso, acabamos de verlo, una posición aparentemente tan monista como es el materialismo

---

[115] Algo parecido a esto es lo que hizo el «científicamente orientado» W. Sellars. Para su filosofía de la mente, cfr. fundamentalemente «Empiricism and the Philosophy of Mind», recogido en *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1963 (hay versión castellana, Madrid, Tecnos, 1971). Para una presentación de la filosofía de la mente de Sellars, cfr. J. F. Rosenberg, «Wilfrid Sellars' philosophy of mind», en G.Floistad, ob. cit.

[116] Dicho de otra manera, ésta sería una salida correcta para un realista del sentido común, no para un realista científico.

[117] Como ya advertimos, el epifenomenalismo es un peligro abierto para muchas filosofías de la mente que, en principio, no se plantean como tales. Lo hemos visto acechar al dualismo, al emergentismo, y ahora confirmamos nuestra advertencia, cuando hablamos de ellas, de que era un peligro también para las teorías de la identidad. Si no acechó al conductismo fisicalista fue porque éste negaba la existencia de la conciencia, con lo que no se sabe qué es peor: si el remedio o la enfermedad.

reductivo, o la teoría de la identidad, recae en la implausible posición del epifenomenalismo.

Y no pintan mejor las cosas por lo que respecta al otro problema en el que embarrancó el dualismo sustancial cartesiano: el de la individuación e identificación del sujeto psicológico. Las teorías que propugnan la identidad de los estados psíquicos —o de algunos, para no tergiversar lo que empezó siendo esta posición— con estados neurológicos tienen en este campo consecuencias bastante paradójicas. Por ejemplo, si la teoría fuera aceptada habría que concluir que un cerebro sin cuerpo, un cerebro en una cubeta, sería un sujeto lógicamente adecuado de (al menos algunos) estados psíquicos. Si el cerebro tuviera estimuladas las regiones neuronales adecuadas el cerebro tendría dolor, o estaría en un estado de gran excitación, o estaría percibiendo (algo como) un árbol, aunque la estimulación recibida por el cerebro jamás hubiera tenido la menor relación con árbol ninguno[118].

Por lo menos, el conductismo fisicalista de los positivistas lógicos no tenía estas consecuencias. No aislando al sujeto psíquico de su entorno —el famoso ambiente— parecía en mejor disposición para tratar el carácter intencional —su ser sobre algo— de los estados mentales. El nuevo gambito del naturalismo que vamos a presentar toma cuenta de esta enseñanza. Su propuesta es una especie de síntesis de conductismo y teoría de la identidad.

4. MENTE Y FUNCIÓN

Nos referimos al funcionalismo, la filosofía de la mente que subyace a los planteamientos de los enfoques cognitivos en psicología y que, por ser la posición que goza de más favor entre los pensadores de orientación naturalistas en la actualidad, bien

[118] Contra la posibilidad lógica de atribuir estados mentales a un cerebro en una cubeta ya argumentó, a mi entender convincentemente, Putnam en el primer capítulo de su libro *Razón, verdad e historia*.

podríamos denominar como la nueva doctrina oficial[119]. Pero como suele ocurrir con las doctrinas oficiales —ya lo vimos con el dualismo, que admitía concreciones bien diversas— bajo el rótulo funcionalista se esconden en realidad varias posiciones más o menos divergentes[120].

Uno de los primeros autores que propusieron una concepción funcionalista de lo mental fue D. M. Armstrong[121]. Pues bien, por empezar a justificar una de las afirmaciones con que concluíamos nuestro anterior apartado, hay que decir que para este filósofo australiano su tarea empezaba allí donde la habían dejado los teóricos conductistas, no consistiendo sino en un perfeccionamiento de la posición de estos[122].

Para Armstrong, el gran mérito del conductismo lógico había consistido en ofrecer un análisis del significado de los

---

[119] En mi trabajo «Panorama actual de la filosofía analítica de la mente: funcionalismo y experiencia», recogido en M. Torrevejano (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Universidade de Santiago de Compostela, 1991, hacía una presentación crítica de las tesis fundamentales de esta posición. Para otra presentación global de los enfoques funcionalistas que insiste en tópicos diferentes Cfr. M. García-Carpintero, «El funcionalismo», en F. Broncano (ed.), ob. cit.

[120] Algo que ya advertía N. Block en su artículo «What is Functionalism?», en N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Londres, Methuen, 1980. En ese artículo Block distinguía tres tipos diferentes de funcionalismo. Bechtel, por su parte, distingue en su *Filosofía de la mente* cuatro tipos de funcionalismo, pero hacia el final de su libro ya apunta una nueva versión que actualmente goza de bastante predicamento, nos referimos al funcionalismo teleológico (cfr., al respecto, la colaboración de D. Quesada, «La concepción teleológica de los estados mentales y de su contenido», al libro de F. Broncano (ed.) *La mente humana,* Madrid, Trotta, 1995). Como cuántos funcionalismos se puedan distinguir, depende en realidad del criterio clasificatorio que se escoja, no vamos a entrar a discutir si hay dos, tres o *n* funcionalismos diferentes. Sólo advertir que muchas veces rótulos diferentes refieren en realidad a posiciones semejantes —si no idénticas—. Así, el funcionalismo analítico y el funcionalismo computacional a los que yo me referí en el trabajo recién aludido, y a los que me referiré en esta exposición, coinciden, creo que casi a la perfección, con el funcionalismo de primer y de segundo orden de que habla García-Carpintero en el suyo.

[121] Aunque como ya advertimos este autor no aceptaba para su posición el calificativo de «funcionalista». Desde su punto de vista, su teoría debía catalogarse como una teoría causal —ya veremos por qué— de la mente.

[122] Cfr. D. M. Armstrong, *A materialist theory of Mind*, pág. 118.

conceptos psicológicos en términos de conducta que permitía construir una imagen del hombre reconciliable con la perspectiva materialista o fisicalista y, por derivación, con la imagen científica del mundo —luego vemos que Armstrong comparte con los neo-positivistas y con los teóricos de la identidad, de los que también se considera continuador, la «orientación científica»[123]—. Sin embargo, para Armstrong al conductismo podía hacérsele un reproche decisivo: puede haber —de hecho hay— muchos procesos mentales que no tengan contrapartida conductual ninguna[124].

Antes de que Armstrong expresara este punto, H. Putnam, otro de los pioneros del funcionalismo —y de su crítica— había hecho una observación similar, diseñando para ello un experimento mental en el que una raza de super-espartanos era adiestrada, con éxito, en reprimir toda manifestación conductual de las sensaciones dolorosas[125].

---

[123] Cfr. D. M. Armstrong, «The Nature of Mind», en N. Block (ed.), ob. cit., págs. 191-193. A diferencia de otros autores cientifistas, Armstrong justifica su opción. Aduce al respecto que la ciencia es la única disciplina teórica que nos ha suministrado un método para decidir las cuestiones disputadas. Como se ve, nuestra caracterización del tradicional proyecto epistemológico no respondía a un capricho.

[124] El reproche podría pensarse como más pertinente para los psicólogos que adoptaron un conductismo externo —Watson, Skinner...— que para los conductistas fisicalistas que, como vimos, aceptaban que en el significado de los predicados psicológicos también cabía la referencia a «conductas internas». Pero la combinación del verificacionismo con el carácter público del significado de todos los términos lingüísticos comprometía a los conductistas fisicalistas con la tesis de que todo proceso psicológico debía tener una manifestación «externa».

[125] Cfr. H. Putnam, «Brains and Behavior», recopilado por Block en ob. cit. La edición original de este artículo de Putnam es de 1965. En realidad, el ejemplo de Putnam era algo más sofisticado de lo que nosotros hemos resumido. Primero los espartanos eran entrenados en la represión de toda conducta expresiva del dolor que no fuera verbal. Superado este aprendizaje se convertían en super-espartanos. En una segunda fase se les enseñaba a reprimir incluso las manifestaciones verbales del dolor. Se convertían así en super-super-espartanos. El artículo de Putnam ilustra bien una de las características estilísticas de la filosofía «analítica» de la mente. Su reiterado uso —más bien abuso— de experimentos mentales. En líneas generales hay muy pocos escrúpulos metodológicos en la utilización de estos recursos argumentativos. Curiosamente, muchos filósofos de orientación científica parecen prestar más atención a sus propias fanta-

El punto puede expresarse en términos positivos. No es sólo que haya o pueda haber estados mentales a los que no corresponda una determinada expresión conductual; es que debemos tomarnos absolutamente en serio nuestro lenguaje psicológico. De modo que cuando atribuimos, a otros o a nosotros mismos, estados o procesos psicológicos lo que hacemos no es atribuirles una disposición a comportarse sino, precisamente, estados o procesos psicológicos; estados o procesos internos.

De hecho, si estos procesos o estados no acaeciesen, nuestras atribuciones serían falsas. Pero si la existencia de los procesos y los eventos internos es tan decisiva para las condiciones de verdad de las proposiciones en las que intervienen predicados psicológicos, difícilmente será creíble que los mismos no tengan nada que ver con el significado de aquellos predicados.

Por otra parte, la necesidad de postular estos estados y procesos internos, esta vuelta al mentalismo en la que los funcionalistas vienen a coincidir con los teóricos de la identidad[126], no obedecía sólo a exigencias semánticas sino también empíricas: ciertos fenómenos psíquicos exigen para su explicación la postulación de procesos y eventos mentales internos[127].

Podemos resumir en una breve formulación cuanto llevamos dicho. El fracaso que los funcionalistas denuncian en el

---

sías que a los hechos. Sin entrar en este vidrioso problema sólo diré que el problema de los experimentos mentales es que con ellos se puede probar prácticamente cualquier cosa. Ya me pronuncié críticamente sobre los mismos en mi trabajo: «Las personas y su identidad», en *Anales del seminario de metafísica*, núm. 28, 1994.

[126] Luego por mentalismo no hay que entender dualismo. El dualismo es una forma de mentalismo, pero no la única posible. Los teóricos de la identidad también eran mentalistas puesto que defendían —y esto es lo característico del mentalismo— la necesidad de postular entre estímulo y respuesta variables intervinientes internas al organismo que emite una conducta. Esta noción de mentalismo es clarificada por J. Fodor en *Psychologycal Explanation*, Nueva York, Random House, 1968 (hay versión castellana —*La explicación psicológica*—, Madrid, Cátedra, 1980). Cfr. al respecto el II capítulo de esta obra.

[127] En la obra recién citada, Fodor esgrimía los casos del condicionamiento transitivo y de la percepción articulada del habla a pesar del carácter torrencial de la misma. Cfr. *La explicación psicológica*, págs. 111 y sigs.

conductismo es el fracaso del operacionalismo que el conductismo presupone, tanto en su análisis del significado de los predicados psicológicos —en su versión filosófica—, cuanto en la explicación empírica de la conducta —en su versión psicológica—[128]. De ahí el mentalismo de los funcionalistas por contraposición con los conductistas, pues el mentalismo no es sino realismo psicológico; y el realismo, la receta más eficaz para combatir cualquier síntoma de operacionalismo.

Pero ¿dónde está la diferencia con los teóricos de la identidad? ¿No son acaso también ellos mentalistas? Ciertamente, pero —ya lo advertimos— como lo son los dualistas. Luego los funcionalistas, aun cuando mentalistas, podrían diferir de los teóricos de la identidad por el *status* ontológico que concedieran a los procesos y estados internos con cuya realidad se comprometen.

Por otra parte, los funcionalistas van a diferenciarse de los teóricos de la identidad porque, aun reconociendo que los predicados psicológicos refieren a procesos y estados internos, esos procesos y estados deben estar relacionados de alguna manera esencial, o interna, tanto con los estímulos (o *inputs*, como se diría en cierta versión del funcionalismo, ya veremos por qué) cuanto con la conducta (o *output*) que el sujeto del que se predican aquellos procesos y estados emite —y es por ello que el funcionalista no rompe amarras del todo con el conductismo.

Pero también —y esto les separa por igual de conductistas y teóricos de la identidad, cuyos enfoques de lo mental es fundamentalmente atomista— con otros estados mentales o internos. Pues un estado interno o mental no sólo es producido por un estímulo y produce una conducta, sino que lo habitual es que haga esto como resultado de su interacción con otros estados internos o mentales.

---

[128] Cfr., al respecto, Ch. Chichara y J. Fodor, «Operationalism and Ordinary Language», recogido en J. Fodor, *Representations,* Cambridge (Mass.), MIT, 1980. Aunque el artículo fue publicado originalmente en 1965.

Cierta estimulación visual me hace abrigar la creencia perceptiva de que hay una manzana frente a mí; creencia que al interactuar con mi sensación de hambre y mi deseo de calmarla me haría tomar la manzana y llevármela a la boca, de no ser porque sé que la manzana está en el interior de una tienda y creo que al tendero, hombre robusto y de aspecto poco amistoso, no le agradaría que yo, que no llevo ni un céntimo en el bolsillo, me comiera su manzana (la historia, ni que decir tiene, se puede complicar mucho más para hacer intervenir más procesos internos o mentales mediando entre el estímulo y la respuesta).

Tenemos ahora bosquejada lo que podríamos llamar la posición común a todo posible tipo de funcionalismo: los predicados psicológicos refieren a procesos y estados internos (hasta aquí el acuerdo de los funcionalistas con los teóricos de la identidad por su compartido mentalismo), que interactúan entre sí (diferencia con los teóricos de la identidad y los conductistas), y median entre la recepción de los estímulos por parte del sujeto psíquico y su respuesta a los mismos (y en esta referencia a estímulos y respuestas es en lo que los funcionalistas coinciden con los conductistas).

A partir de aquí las vías funcionalistas se bifurcan. Volvamos a Armstrong. El realismo propio de los funcionalista le lleva a proponer una rectificación de la comprensión conductista de las disposiciones. Los conductistas lógicos proponían analizar el significado de los predicados psicológicos en términos de conducta o de disposiciones a la conducta.

Armstrong no propone abandonar el concepto de disposición sino perfeccionarlo. En esencia, su propuesta es la de desarrollar este concepto en la línea en la que lo han hecho los científicos naturales y, más en concreto, los físicos. Si estos, cuando hablan de cosas como la fragilidad o la elasticidad, identifican estas propiedades con ciertos estados de los cuerpos, estados que tienen ciertas manifestaciones características, pero que no se identifican con ellas; algo similar habría que hacer en psicología[129].

---

[129] Cfr. «The Nature of Mind», en N. Block, ob. cit., pág. 195.

La concepción «fenomenista» u «operacionalista» de las disposiciones debe ser desechada y sustituida por una concepción «realista» de las mismas. Las disposiciones no son los conjuntos de comportamientos que las actualizan. Las disposiciones son estados diferentes de aquellos comportamientos, estados que explican causalmente éstos. Así, del mismo modo en que la estructura molecular del azúcar o del cristal explicarán la solubilidad de la primera y la fragilidad del segundo, serán ciertos estados internos los que expliquen la disposición a comportarse de cierta manera de quien los tiene. La mente, según Armstrong, es de este modo la causa de cierta conducta[130]. Pero ¿de qué naturaleza es esta causa?

Una pregunta semejante es la que iba a plantearse D. K. Lewis[131]. Como hemos visto, el funcionalista no sólo cree que hay procesos y eventos mentales internos causalmente responsables de la conducta sino también que esos procesos y eventos interactúan causalmente entre sí. Pues bien, es por ello por lo que Lewis considera que estos estados y procesos mentales pueden introducirse en un principio como entidades teóricas caracterizadas en términos puramente funcionales.

Para comprender lo que Lewis quiere decir hay que hacerse cargo de que su teoría de lo mental es un corolario de su crítica a la concepción que en la epistemología positivista se había dado de la relación entre términos teóricos y términos no-teóricos. Anclada en el viejo dogma de una distinción tajante entre el ámbito de lo analítico y de lo sintético, del significado y de lo empírico, aquella epistemología había legado un concepto de teoreticidad por el que ésta se contraponía tajantemente a lo observacional. Según esta concepción las

---

[130] Cfr. ídem, pág. 195.

[131] Sobre la relación de las tesis de Lewis con las de Armstrong, cfr. el mismo Armstrong, «Recent work...», en G. Floistad (ed.), ob. cit., págs. 49 y siguientes. Los trabajos de Lewis pertinentes para esta cuestión son: «How to define Theorethical Terms», *Journal of Philosophy*, núm. 67, 1970, y «Psychophysical and Theoretical Terms», en N. Block (ed.), ob. cit. (la edición original de este artículo es 1972).

teorías científicas serían una combinación de términos categorialmente heterogéneos: teóricos los unos, observacionales los otros. Términos cuya diferencia estribaría en que mientras los primeros denotarían entidades, propiedades o procesos no observables y cuasi-ficticios (recuérdese la teoría russelliana), los segundos denotarían entidades, eventos o procesos empíricamente constatables.

Frente a esta concepción, la de Lewis es que la línea divisoria entre términos teóricos y no teóricos no estriba en su observabilidad o no observabilidad, sino en el *rol* que juegan en nuestras teorías; en concreto la hipótesis de Lewis es que los términos teóricos son tales porque en las teorías en las que se postulan los mismos son definidos funcionalmente, esto es: por el *rol* causal que se atribuye a sus *denotata* en relación con los eventos, propiedades o procesos denotados por los términos no teóricos.

Para ilustrar la posición de Lewis podemos servirnos de un ejemplo extraído de la historia de la ciencia. Después del descubrimiento de Urano, realizado por casualidad por W. Herschel en 1781, las observaciones del planeta recién descubierto empezaron a contradecir las expectativas que las tablas construidas para explicar su órbita hacían concebir. La corrección de las viejas tablas por parte de A. Bouvard, con el fin de ponerlas en concordancia con las nuevas observaciones, de nada sirvió, pues al cabo de tan sólo veinte años la trayectoria efectivamente observada de Urano volvía a divergir significativamente de lo previsto por las tablas enmendadas.

La opción que se presentaba era o bien concluir que la ley de Newton no era exacta, o presuponer la existencia de otra masa planetaria transuránica que, con su influjo, permitiera, preservando la ley, dar cuenta de las perturbaciones de la órbita de Urano. Ésta última fue la opción por la que se decidió Le Verrier. Este predijo la existencia de un octavo planeta que sería causalmente responsable de las anomalías orbitales de Urano, y calculó su posición de manera que permitió a J. Galle descubrir, el 23 de Septiembre de 1846, la existencia de Neptuno.

De acuerdo con el punto de vista de Lewis, en la teoría de Le Verrier los únicos términos teóricos serían aquéllos que utilizara para referirse al hipotético planeta responsable causalmente de los hechos a explicar; hipotético planeta que en la teoría de Le Verrier no se identificaría sino por criterios funcionales, o sea: sólo por aquellas propiedades que se consideraran necesarias como para hacerlo responsable causalmente de aquellos hechos. El resto de términos, esto es: todos aquellos que utilizamos en la caracterización de estos hechos, serían términos no teóricos[132]. «Neptuno», o cualquier otro nombre con el que Le Verrier hubiera bautizado a su presunto planeta, o cualesquiera descripciones definidas que hubiera utilizado con la intención de referirse a él tales como «el planeta transuránico», o «el planeta más excéntrico del sistema solar», etc. serían sus términos teóricos.

Si Le Verrier hubiera vivido unos cien años después podría haberse servido del procedimiento recomendado por Ramsey para formular su hipótesis, procedimiento que le habría permitido pasarse sin términos teóricos, ya que estos quedan en este proceder sustituidos por variables ligadas a cuantificadores existenciales, variables en las que recae la responsabilidad de referirse a las hipotéticas entidades cuya existencia resulta explicativamente fructífera de acuerdo con la teoría.

En lugar, pues, de haber dicho algo como «Neptuno» —o el planeta transuránico, etc.—, cuya órbita y masa son tales y tales, lo que, según la ley de Newton, hace que la órbita de Urano tenga tales y tales características observadas» podría haber dicho: «Existe un planeta *x,* tal que su órbita y su masa son tales que, etc.». Está ahora claro que los términos teóricos no son aquellos que denotan entidades, propiedades, eventos o procesos inobservables. De hecho Neptuno es observable, aunque para Le Verrier fuera un término teórico. No menos

---

[132] Lewis los denomina «O-terms», pero advierte que la O no viene de "Observational", sino de "Old"». Podríamos, pues, denominarlos «familiares». Cfr. «Psychophysical and...», en N. Block, ob. cit., pág. 208.

erróneo es considerar que los términos no teóricos o familiares denoten todos ellos entidades observables. Parte de los términos no teóricos para Le Verrier serían numerales, aquellos que caracterizarían la órbita de Urano... La auténtica línea divisoria entre los términos teóricos utilizados por Le Verrier y los términos no-teóricos de su teoría pasa porque aquellos denotan entidades cuya existencia y propiedades son presupuestas para cumplir cierto *rol* en una explicación causal, de manera que podemos decir que son funcional e implícitamente definidos, mientras que este último no es el caso de los términos familiares o no teóricos.

Por otra parte, la identidad de Neptuno con el pretendido referente de los términos teóricos de Le Verrier no fue una identidad postulada sino descubierta, fue el resultado de descubrir que Neptuno efectivamente realizaba la teoría de Le Verrier, lo que, llegado el caso, daría pie a que la consideráse-mos como una identidad metafísicamente necesaria según las exigencias kripkeanas.

Podemos ahora pasar del ámbito de la astronomía al de la mente. Lo que funcionalistas como Armstrong y Lewis estarían defendiendo sería para empezar —como hacían los positivistas lógicos— una teoría acerca del significado de nuestros predicados psicológicos. Según ellos lo que nos permitiría, cuando observamos la conducta de un organismo, atribuirle ciertos predicados psicológicos sería cierta teoría psicológica[133] en la que aquellos predicados contarían como términos teóricos y, por consiguiente, tendrían su significado definido implícita y funcionalmente por esta teoría. Es por esta razón por lo que conviene a este tipo de funcionalismo la caracterización de analítico. Pues lo que nos viene a decir es que un análisis del significado de los términos psicológicos que empleamos ordinariamente descubre en éstos un significado meramente fun-

[133] Luego la atribución, incluso ordinaria, de predicados psicológicos implicaría, según el funcionalista analítico, la posesión de una teoría psicológica. Como veremos no es el funcionalista analítico el único en asumir esta tesis.

cional: esos conceptos refieren a entidades, procesos, eventos... que resultan causalmente producidos por el entorno en que se encuentra el sujeto del que se atribuyen, que interactúan entre sí, y que son causalmente responsables de la conducta que ese sujeto finalmente emite.

Las tesis de los funcionalistas analíticos son pues, en primera instancia, unas tesis acerca del significado de los predicados psicológicos de nuestro lenguaje ordinario. Lo que defienden es que, dado cómo utilizamos nuestro lenguaje, los eventos, procesos y estados mentales no tienen sino una naturaleza funcional.

Pero éste es el primer paso del funcionalismo analítico. Ya vimos que Armstrong proponía la interpretación realista de las disposiciones. Y que la pregunta que le quedaba pendiente era la del *status* ontológico de las causas mentales. Del mismo modo, para Lewis el análisis funcional no es sino un paso previo. El carácter funcional de ciertos conceptos no es sino un síntoma del carácter incompleto de nuestras teorías —la teoría planetaria en tiempos de Le Verrier—, pues en una teoría plenamente desarrollada toda funcionalidad conceptual habría sido despejada —la teoría planetaria después del descubrimiento de Galle.

Lo que ello significa, y ahora se ve la orientación científica de estos filósofos, es que aun si el lenguaje ordinario —en el que nuestros predicados psicológicos tienen un significado funcional— es la primera palabra, no es la última; pues incumbencia de la ciencia será despejar ese carácter funcional, mostrarnos la auténtica naturaleza de los estados, procesos y eventos mentales.

Pues bien, lo que la ciencia dice les parece a estos funcionalistas meridianamente claro: son estados, procesos y eventos fisicoquímicos del sistema nervioso central los que realizan efectivamente los *roles* funcionales, o causales, que nosotros atribuimos a nuestros predicados psicológicos[134]. Con lo que

---

[134] Cfr. D. M. Armstrong, «The Nature of Mind», en N. Block (ed.), ob. cit., pág. 195. Sobre las consecuencias metodológicas que para la psicología

este funcionalismo resulta ser, después de todo, una variante mejorada de las teorías de la identidad[135].

Una variante mejorada porque conserva las ventajas de ésta a la hora de explicar el problema de la eficacia causal de lo mental. Nuestros estados, procesos o eventos psicológicos serían causalmente eficaces en tanto que en realidad son estados, procesos o eventos físicos. Ninguna amenaza se desprende pues para el carácter causalmente cerrado del mundo físico por reconocer eficacia causal a lo mental. Y en cuanto a las extrañas consecuencias que la teoría de la identidad tenía a propósito de la individuación e identificación del sujeto psíquico, también parecen aquí soslayadas en la medida en que se conserva la concepción unitaria del mismo legada por el conductismo.

Sin embargo, este funcionalismo, híbrido del conductismo y de la teoría de la identidad, tiene sus problemas. Y graves. Dejemos de lado su impotencia, heredada de la teoría de la identidad, para resolver el problema del carácter fenomenológico de, al menos, ciertos estados psicológicos, lo que según cómo se intentase solucionar lo pondría también a él al borde del epifenomenalismo. El problema central de este tipo de funcionalismo es su vocación reductiva[136]. Pues hay razones

---

tiene este enfoque ya me pronuncié en mi referido trabajo: «Panorama actual...» Los funcionalistas analíticos apoyarán aquellas investigaciones psicológicas como la de P. H. Lindsay y D. A. Norman, *Human Information Processing*, Nueva York, Academic Press, 1977, en que las explicaciones funcionales de los procesos psicológicos (las explicaciones *top-down)* sean completadas por explicaciones de la base física de los mismos (explicaciones *Bottom-up).*

[135] De hecho, ya lo advertimos, Armstrong siempre se vio a sí mismo como defensor de las teorías de la identidad. Y tampoco esta filiación sería ajena a D. K. Lewis, uno de cuyos primeros trabajos en que articula su posición lleva el significativo título de: «An argument for the Identity Theory», *Journal of Philosophy,* vol. 63, 1966.

[136] Si es que no eliminacionista pues, por una parte, la estrategia de las oraciones-Ramsey que estos funcionalistas reivindican les llevaría a defender la posibilidad de dar una descripción de los fenómenos conductuales en la que se prescindiera de todo término funcionalmente definido (psicológico, por tanto). Y por la otra, una vez despejado el carácter funcional de los términos psicológicos, esto es: una vez reducida la teoría psicológica a la teoría neurofisiológica, se

intuitivas muy poderosas que hablan contra la posibilidad de identificar o reducir los predicados psicológicos a predicados neurofisiológicos, o si queremos decirlo de esta manera: de hacer cuadrar la naturaleza funcional de los predicados psicológicos con la naturaleza categórica de los predicados neurofisiológicos.

Se aprecia muy bien esta dificultad en cuanto atendemos al problema conocido como de la múltiple realizabilidad de lo mental[137]. Supongamos que, en efecto, la neurofisiología llega a identificar el dolor con la excitación de cierta región neuronal de nuestro cerebro; la pregunta clave es: ¿por qué habríamos de suponer que en todos los seres que pueden experimentar dolor éste se concretará en la excitación de un mismo tipo de neuronas?

El problema es que dado el carácter funcional de los predicados psicológicos nada impide hacer un uso inter-específico de los mismos —podemos hablar, por ejemplo, de percepción visual en la rana y en los seres humanos—; pero dado el carácter categórico de los términos neurofisiológicos sólo podemos hablar con cierta precisión si nos movemos en ámbitos intra-específicos —el ojo y el sistema nervioso de la rana, como es bien sabido, son muy diferentes del ojo y del sistema nervioso humano.

La combinación de las nociones de superveniencia y de reducción local[138] podría ser la respuesta de los defensores de

---

podría prescindir de la teoría reducida en favor de la teoría reductora. De este modo la suerte de este tipo de funcionalismo, y de la teoría de la identidad, que también tendría estas consecuencias eliminacionistas, queda ligada a la suerte del eliminacionismo del que hablaremos en la próxima sección.

[137] Putnam fue uno de los primeros en llamar la atención sobre esta dificultad que afecta a los enfoques materialistas reductivos, sean los de los teóricos de la identidad o los del funcionalismo analítico, cfr. «The Nature of Mental States», en *Mind, Language and Reality*, Cambridge, University Press, 1975.

[138] El concepto de superveniencia se toma en filosofía de la mente prestado de Moore, quien lo utilizó en su teoría de la ética. Una propiedad Ps sobreviene sobre otra Pb si siempre que algo tiene Pb necesariamente tiene Ps, pero no al revés... La reducción local lo que nos dice es que los predicados mentales se identifican con predicados neurofisiológicos dependiendo de la especie de

la teoría de la identidad ante este tipo de objeciones. Pero sea cual sea la respuesta que se dé a esta objeción una cosa queda clara: introduce en un enfoque —el de las teorías de la identidad— que hace de la simplicidad su principal arma —pues es por razones de economía ontológica que en última instancia se propone la identificación y no la mera correlación[139]— una amenazante complejidad.

Y no es sólo un problema de encontrar correlatos neurofisiológicos para los estados o eventos psicológicos, sino también para los procesos. Pues mientras aquellos procesos son causales —y en la causalidad, recordémoslo, no hay normatividad— los procesos mentales conectan a sus elementos en virtud de sus contenidos intencionales. No es que cualquier creencia, combinada con cualquier deseo, cause una acción cualquiera. Es porque creo que hacer *p* es un medio adecuado de obtener *q,* y deseo que *q,* que hago *p;* que crea que *h,* y desee que *j,* no podrían explicar mi hacer *p.* Dicho de otra manera: el funcionalista analítico, como el teórico de la identidad, debiera darnos una explicación verosímil de ese rasgo básico de lo mental que es la intencionalidad.

De estos dos graves problemas que se presentan al funcionalismo analítico se alimenta en cierta manera la otra gran

---

sujeto al que se atribuyan. El coreano Jaegwon Kim, afincado en los Estados Unidos, es probablemente quien más ha batallado en favor de esta alternativa. Muchos de los trabajos relevantes al respecto están recopilados en J. Kim, *Supervenience and Mind,* Cambridge, University Press, 1993. En nuestro idioma se puede consultar M. Liz, *La vida mental de algunos trozos de materia. Teorías de la sobreveniencia de lo mental*, Barcelona, Laertes, 1993, o, para una exposición más sucinta, el 4 epígrafe de su colaboración a Broncano (ed.), ob. cit., «Causalidad y contenido mental». En este mismo volumen, cfr. E. Rabossi, «La tesis de la identidad mente-cuerpo» para las estrategias de reduccionismo local frente a las objeciones basadas en la múltiple realizabilidad.

[139] «Pero la investigación en neurociencia, como han señalado muchos críticos, jamás podría establecer otra cosa que una correlación entre eventos mentales y eventos cerebrales. El que adoptemos una afirmación de correlación... o una afirmación de identidad parece ser un problema que va más allá de la evidencia empírica. Los proponentes de la teoría de la identidad apelan a menudo a la navaja de Occam para apoyar su posición», Bechtel, ob. cit., pág. 134.

variedad del funcionalismo: el computacional. Como vimos, uno de los desencadenantes de la insatisfacción de los teóricos de la identidad con el conductismo era la incapacidad de este enfoque para dar cuenta de la asimetría epistemológica y lógica de los predicados psicológicos según se usen en primera o tercera persona, lo que se conoce como el rompecabezas de la privacidad.

Muy poco después de que los teóricos de la identidad propusieran su solución al mismo, lo afrontó H. Putnam en un breve pero muy importante artículo[140]. Su estrategia era mostrar que una máquina de Turing[141], que pudiera autoatribuirse estados, reproduciría la situación en que nos encontramos nosotros cuando nos autoatribuimos predicados psicológicos. Los enunciados en que la máquina se auto-atribuiría estados serían tan asimétricos con respecto a los enunciados que podría producir para atribuir estados a otra máquina, tan incorregibles y tan poco susceptibles de dar pie a ciertas cuestiones, como lo son aquellos de nuestros enunciados en que nos atribuimos estados mentales. La moraleja a extraer de todo ello era que si las máquinas de Turing pueden imitar la privacidad de nuestros estados mentales, entonces la privacidad no es incompatible con el carácter material, incluso mecánico, de los sujetos de esos estados.

En ese artículo Putnam sólo intentaba mostrar que una máquina de Turing modelaba la subjetividad de la conciencia humana con vistas a defender, contra las críticas dualistas, la verosimilitud de la teoría de la identidad. Quizás por ello, y también porque el modelo de máquina de Turing considerado era excesivamente simplificado —por ejemplo, se trataba de autómatas deterministas— Putnam no pasó de considerar la relación entre la mente y la máquina de Turing como una analogía.

---

[140] «Minds and Machines», en *Mind, Language and Reality*. La edición original de este artículo es tan temprana como 1960.

[141] Sobre el concepto de máquina de Turing, cfr. S. C. Kleene, *Introducción a la Metamatemática,* Madrid, Tecnos, 1974. cap. XIII.

Sin embargo, en posteriores trabajos[142] Putnam consideró la posibilidad de complicar las máquinas de Turing —concebirlas como autómatas probabilísticos, sistemas dinámicos dotados de una función de preferencia racional, así como de transductores, u órganos sensoriales, y de un sistema motor para convertirlas en un robot, de modo que no sólo pudieran interaccionar con el medio sino hacerlo en calidad de agentes racionales— para hacerlas susceptibles de modelar ya no sólo comportamientos psicológicos elementales, como el de la atribución de sensaciones, sino otros mucho más complejos como los de expresar preferencias y creencias. El paso ulterior de identificar los estados mentales de cualquier organismo con los estados lógicos de un cierto tipo de máquina de Turing estaba servido.

Identificados los estados mentales con estados de una máquina de Turing, la naturaleza de aquellos queda identificada con la naturaleza de éstos. Una naturaleza puramente relacional dado que un tal estado queda individualizado cuando se especifican sus relaciones con la serie de posibles *inputs*, *outputs* (y ahora se ve el porqué de esta terminología) y con el resto de estados. Así el criterio de individuación de los estados lógicos de una máquina de Turing —y por derivación: de los estados mentales de cualquier sujeto— estriba en el *rol* funcional que ese estado juega en el sistema (lógico-psicológico) completo. Dos sistemas que sean funcionalmente isomorfos serán también psicológicamente equivalentes; y dos estados que sean funcionalmente equivalentes serán estados psicológicos isomorfos[143].

---

[142] «Robots: machines or artificial created life?» y «The Mental Life of some Machines». Ambos recogidos en ob. cit., Respectivamente, datan de 1964 y de 1967.

[143] Esta versión fuerte del funcionalismo computacional, que defiende que los estados mentales son estados de una máquina de Turing, pronto fue matizada hasta convertirse en una tesis más débil que todo lo que defiende es la existencia de una analogía sumamente interesante entre unos y otros. Cfr. N. Block y J. Fodor, «What Psychologycal States are not», en N. Block (ed.), ob. cit. Este artículo data de 1972. De Fodor, cfr., también, *The Modularity of Mind*, Cambridge (Mass), MIT, 1983.

Estamos ahora ante la misma tesis defendida por los teóricos analíticos que legitima que, tanto a ellos como a los teóricos computacionales, les cuadre el rótulo de funcionalistas. Pero no se nos deben pasar inadvertidas las diferencias. Para empezar, los funcionalistas computacionales, a diferencia de lo que hacían los teóricos analíticos seguidores en esto de los conductistas lógicos, se acercan a los teóricos de la identidad al entender su comprensión funcionalista de los predicados psicológicos no como una tesis acerca del significado de nuestros conceptos ordinarios de lo mental sino como una hipótesis empírica. Estaremos legitimados para entender que lo mental tiene una naturaleza funcional en la medida en que dispongamos de una teoría[144] que, dando un tratamiento funcional a los conceptos psicológicos, obtenga buenos resultados predictivos, explicativos, etc.[145]

Pero la diferencia más sustancial es que para los partidarios de los enfoques computacionales el carácter funcional de los predicados psicológicos no es algo que deba despejarse. De este modo —y ahora a quienes se acercan es a los conductistas, separándose de los teóricos de la identidad, cercanos en este punto a los funcionalistas analíticos— lo que defienden estos filósofos es la autonomía de las categorías psicológicas, su

---

[144] Como ya vimos con los funcionalistas analíticos, también los funcionalistas computacionales asumen que la atribución de predicados psicológicos supone estar en posesión de una teoría acerca de sus referentes. La diferencia es que mientras la teoría de referencia sería para los funcionalistas analíticos la supuesta teoría psicológica incorporada en nuestro lenguaje ordinario, la teoría en la que pensaría el funcionalista computacional sería una teoría psicológica científica.

[145] De todas formas, las tesis de algunos funcionalistas computacionales está muy cerca de dotar a la concepción funcionalista de los estados mentales de una validez conceptual semejante a la que le otorgan los funcionalistas analíticos; pues parten de suponer que nuestro esquema conceptual ordinario ya nos proporciona un ejemplo de una teoría funcional de los estados mentales —la llamada psicología popular o de sentido común *(folk Psychology)*— razonablemente exitosa. El máximo defensor de esta posición es, sin duda, J. Fodor. Cfr. el primer capítulo de su obra *Psychosemantics,* Cambridge (Mass), MIT, 1987 (hay versión castellana, Madrid, Tecnos, 1994).

irreductibilidad respecto de cualquier otra disciplina, la neurofisiología incluida[146].

Este antireduccionismo del funcionalismo computacional es lo que le permite evitar las dificultades que acechan al funcionalismo analítico[147]. Nada de extraño ni de inquietante tiene para el funcionalista computacional la múltiple realizabilidad de lo mental. Más bien es algo de esperar. Pues si los estados psicológicos son (análogos a) estados de una máquina de Turing, siendo ésta un autómata abstracto, no caracterizado por ninguna propiedad material *(hardware),* sino única y exclusivamente por sus características lógicas (su *software),* o en menos palabras: un programa; el soporte físico en que se realice éste es absolutamente irrelevante para su naturaleza, y lo que cabe esperar es que haya una multiplicidad de tales soportes.

Y por lo que hace al problema de la intencionalidad, también el asunto parece bien encaminado desde el momento mismo en que la máquina de Turing tiene una naturaleza lingüística: el lenguaje de la máquina al que deben traducirse los *inputs* que recibe para que ésta pueda procesarlos; de modo que la intencionalidad le correspondería, por así decirlo, intrínsecamente. Los estados, procesos y eventos mentales tendrían una naturaleza igualmente lingüística, no serían sino actitudes del sujeto de los mismos respecto a enunciados de un lenguaje interno o del pensamiento: el mentalés[148].

---

[146] El enfoque *top-down* de psicologías como la de U. Neisser, *Cognitive Psychology,* Nueva York, Meredith Publishing, 1967, sería una buena concreción de las consecuencias metodológicas de los planteamientos computacionales.

[147] No todas, sin embargo. Si el funcionalismo computacional no quiere renunciar al proyecto naturalista será igualmente incapaz de soslayar la sombra del epifenomenalismo cuando afronte el problema de las propiedades fenomenológicas de los estados mentales. Es lo que argumenté en mi trabajo «Panorama actual...»

[148] La elaboración más sistemática de esta idea se debe, sin duda, a J. Fodor. Cfr. *The Language of Thought*, Nueva York, Harper y Row, 1975 (hay versión castellana, Madrid, Alianza, 1984) y los artículos recopilados en su *Representations*, Cambridge (Mass), MIT, 1981. Alguno de ellos, por cierto, permiten comprender que la tesis del lenguaje del pensamiento puede retrotraerse

Lo que ya no está claro es que el funcionalismo computacional pueda conservar las ventajas del funcionalismo analítico. Por ejemplo, ¿qué ocurre ahora con el problema de la causación mental? El funcionalismo analítico preservaba el carácter causalmente cerrado del mundo físico a la vez que reconocía la eficacia causal de los estados mentales porque, en última instancia, confiaba en la reducción de estos a estados físicos. Pero el funcionalista computacional no puede hacer esto porque son las propiedades funcionales de los estados mentales, no sus propiedades físicas, las que deben invocarse en la explicación de la conducta.

Los teóricos computacionales comprometidos con las concepciones naturalizadoras de lo psíquico —la práctica totalidad, dicho sea de paso— han intentado afrontar el reto con distintas propuestas. Así, por ejemplo, Fodor defendió que es en virtud de las propiedades sintácticas de las oraciones del lenguaje del pensamiento que constituirían el contenido de los estados mentales, como éstos tendrían eficacia causal. Pero el problema es que una propiedad sintáctica no es una propiedad física —piénsese simplemente en las diferencias entre una oración del alemán escrita en la grafía actual o en la gótica—, de modo que el misterio de cómo una propiedad funcional pueda tener eficacia física permanece.

Por otra parte —y aunque de esto han sido más conscientes los funcionalistas computacionales por su propensión a la concepción lingüística de los estados mentales, obviamente constituye un problema para cualquier enfoque naturalizador— el problema no es sólo explicar cómo los estados mentales, con su intencionalidad, pueden ser causalmente eficaces en un mundo físico, sino también el contrario: cómo un mundo físico, que no admite sino relaciones causales extensionales, puede producir estados que, como los mentales, tienen un contenido intensional.

---

sin demasiada violencia a los plantemientos de Wittgenstein en el *Tractatus.* Advertí esta coincidencia en mi trabajo *«Reductio ad vacuum», Anuario Filosófico*, núm. 28, 1995.

Aquí es donde los teóricos funcionalistas se han vuelto, en una estrategia que conocemos bien, hacia consideraciones biológicas, intentando sacar del darwinismo la idea de una normatividad natural que pudiera hacerse extensiva a los estados mentales[149]. Como ya tratamos esta cuestión al discutir las propuestas de naturalización de la epistemología no vamos a volver sobre el tema. Sólo señalar que si aquellas propuestas fracasaban para naturalizar el conocimiento, cuya contrapartida psicológica debieran ser los estados con máximo valor de supervivencia, ¿qué diremos del contenido del resto de estados psíquicos? ¿Cuán fuerte debe ser la «orientación científica» de una mente como para confiar en que se pueda explicar, por ejemplo, la emoción que una buena metáfora nos provoca por su valor de supervivencia (aunque si nos ponemos darwinianos de verdad, quizás habría que apelar aquí no a la selección natural sino a la sexual, generalmente bastante desatendida por los puritanos naturalistas)?[150]

---

[149] Es lo que han hecho los funcionalistas teleológicos entre los que cabría destacar los trabajos de F. Dretske, *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge (Mass), MIT, 1988, y R. Millikan, *Language, Thought and other biological categories,* Cambridge (Mass), MIT, 1984, o su más reciente recopilación *White queen psychology and other essays for Alice*, Cambridge (Mass), MIT, 1993.

[150] Por supuesto que los contenidos que intentan naturalizar los funcionalistas teleológicos son mucho más simples: el contenido de las creencias perceptivas de la rana, o de la lechuza, o de la operante condicionada de la rata que presiona la palanca. Y por supuesto que tampoco estos casos consiguen ser naturalizados debido al problema del error (que, claro está, es una noción normativa). Lo que todo esto demuestra una vez más es lo natural que es poner al funcionalismo en continuidad con los planteamientos (filosóficos y psicológicos) de los conductistas. La naturalización del contenido de las representaciones mentales perseguida por los funcionalistas no es sino el problema de los conductistas radicales —tipo Skinner— para explicar la conducta sin utilizar categorías intencionales. Sobre las razones del necesario fracaso del proyecto skinneriano —que *mutatis mutandis* sospecho podrían aplicarse a las estrategias naturalizadoras funcionalistas— me pronuncié en el epígrafe IV de mi trabajo «Naturaleza humana y conducta», en *Theoria*. H. Putnam ha criticado el proyecto funcionalista de naturalización de la psicología, en *Representation and Reality*, Cambridge (Mass), MIT, 1988 y, más recientemente, en *Renewing Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994 (hay versión castellana —*Cómo renovar la filosofía*—, Madrid, Cátedra, 1994).

Por otra parte, el funcionalismo computacional también pierde las ventajas de su hermano analítico por lo que hace a la concepción del sujeto psíquico. Por su propio punto de partida, la analogía de la mente y las máquinas, está comprometida con la poco intuitiva tesis de que estas últimas también podrían ser sujetos apropiados de atribución psicológica —una posibilidad que, como vimos, ya abría el cartesianismo—. Pero dado el carácter abstracto de lo mental, las consecuencias anti-intuitivas no se producen sólo, por así decirlo, por defecto sino también por exceso. Por atenernos a un ejemplo de Block: si todos los habitantes de un populoso país ejemplificaran, por accidente o designio, un programa psicológico abstracto, todos ellos, en conjunto, constituirían un único sujeto psicológico[151].

Estas paradójicas consecuencias del funcionalismo no son, de ninguna manera, accidentales al mismo. Son más bien la consecuencia inevitable del análisis homuncular de los procesos, eventos y estados mentales que el funcionalismo computacional, como he señalado en otra parte[152], incoa.

En efecto, de manera análoga a como el programador de un computador descompone una tarea compleja, tal como la de restar, en una serie de tareas más simples, tales como las de borrar, imprimir, etc; entiende el funcionalista computacional que deben analizarse los procesos, eventos y estados mentales que atribuimos al sujeto personal unitario —percibir, por ejemplo— en procesos y estados más simples realizados ya no por él como unidad, sino por subsistemas suyos: sus sistemas, por ejemplo, de transducción sensorial, o de memoria icónica, etcétera[153].

---

[151] Cfr. N. Block, «Troubles with functionalism», en Block (ed.), ob. cit., págs. 276-277. Block, ¡cómo no!, concreta su ejemplo con el caso de la nación China, con su gobierno convertido al funcionalismo.

[152] En «Persona y cosificación. A propósito del significado práctico de la revolución cognitiva», en P. Chacón y M. Rodríguez (eds.), *Pensando la mente,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

[153] Una concreción de esta concepción homuncular de la mente la proporciona ejemplarmente la teoría modular de Fodor. Aunque no todo homuncu-

La concepción del funcionalismo computacional es por lo tanto subpersonal: lejos de individuarse los procesos, estados y eventos mentales por el sujeto al que pertenecen, el sujeto es el resultado de una combinación de esos procesos, estados y eventos. Lo que abre las puertas a toda clase de consecuencias antiintuitivas[154].

5. LA ELIMINACIÓN DE LA MENTE

Hasta ahora el naturalismo no ha hecho otra cosa sino cosechar fracasos. En sus versiones dualistas, suponiendo que como prometía Hume se llegaran a descubrir en el universo mental leyes análogas a las que rigen en el universo físico (cosa que está muy lejos de acaecer), todavía quedarían por explicar las misteriosas relaciones entre ambos mundos. Y si se rechaza el dualismo el problema es que nuestros conceptos psicológicos no parecen poderse reducir ni a condiciones conductuales, ni a estados neurofisiológicos, ni tan siquiera a estados funcionales perfectamente delimitados. Parece imponerse pues una conclusión: la irreductibilidad del lenguaje psicológico o intencional.

De esta conclusión arrancan los planteamientos de quienes, fieles al más radical naturalismo, adoptan una posición eliminacionista (o eliminativista, como se lee a veces)[155]. Los

---

lismo tiene por qué comprometerse con la tesis de la modularidad (pues los módulos tienen una serie de características: su clausura, su realización neuronal típica, etc. con la que no tiene por qué comprometerse todo análisis homuncular). Cf, J. Fodor, *The modularity of Mind*, Cambridge (Mass.), MIT, 1983.

[154] Dicho de otra manera: el funcionalismo computacional participa de una concepción lockeana del sujeto psicológico. Y aquí tenemos un nuevo punto de contacto con el cartesianismo, pues es dentro del marco del cartesianismo que se mueve la filosofía lockeana de lo mental. Expuse críticamente esta conexión entre el funcionalismo computacional y la concepción lockeana del sujeto psicológico en «Las personas y su identidad», *Anales del seminario de metafísica,* número 28, 1994.

[155] Como todas las otras posiciones que hemos analizado, el eliminacionismo es un movimiento complejo. Quizás hubiera que distinguir, para empezar,

primeros eliminacionistas admitían, frente a los teóricos de la identidad, que dado nuestro actual sistema conceptual no puede descubrirse ninguna identidad entre la referencia de los predicados psicológicos y los físicos[156]. El lenguaje fisicalista y el lenguaje ordinario son incompatibles. No puede esperarse ni sinonimia, ni coextensionalidad entre los predicados psicológicos del último y los predicados físicos del primero. Y de una manera parecida los eliminacionistas actuales admiten la irreductibilidad de nuestros predicados psicológicos ordinarios a predicados aceptables en el marco de una concepción naturalista de la realidad. De esta situación unos y otros concluyen que lo más pertinente es, lisa y llanamente, postular la eliminación de aquéllos y, consecuentemente, del lenguaje intencional que articulan.

Las premisas para llegar a esta conclusión son perfectamente quineanas. Por una parte se considera que el lenguaje ordinario, en su conjunto, es una teoría empírica con sus

---

entre eliminacionistas de primera hora, como Quine, cierto Smart, Feyerabend o Rorty; y eliminacionistas actuales: el matrimonio Churchland, Paul y Patricia, Stich, incluso, bajo ciertas lecturas, D. Dennett, etc. Los trabajos fundamentales al respecto de estos autores son: W. V. O. Quine, «On Mental Entities»; P. Feyerabend, «Materialism and the Mind-Body Problem»; R. Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», todos ellos recogidos en J. O'Connor (ed.), *Modern Materialism: Readings on Mind Body Identity*, Nueva York, Harcourt, 1969; J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1963; P. M. Churchland, «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes», *The Journal of Philosophy*, núm. 78, 1981; «Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior», en J. D. Greenwood (ed.), *The future of Folk Psychology. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, University Press, 1991; *The Engine of Reason, the Seat of Soul*, Cambridge (Mass.), MIT, 1995; P. S.Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), MIT, 1986; S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge (Mass.), MIT, 1983. D. Dennett, *The Intentional Stance,* Cambridge (Mass), MIT, 1987. Para una clara exposición del panorama actual del eliminacionismo, cfr. J. Toribio, «Eliminativismo y el futuro de la psicología popular» en F. Broncano (ed.), ob. cit. Por mi parte he criticado algunos aspectos del eliminacionismo en «Persona y cosificación».

[156] Así decía Feyerabend: «Cualesquiera palabras que el materialista emplee, el sistema de reglas resultante tendrá una estructura incompatible con la estructura del lenguaje en el que usualmente describimos dolores y pensamientos», ob. cit., pág. 83.

propios compromisos ontológicos. Pues bien, puesto que sirviéndonos de los recursos de este lenguaje damos cuenta de la conducta de las personas y de los animales, los eliminacionistas consideran que hay una *folk psychology* , una psicología popular o de sentido común, en cuyas explicaciones se apela típicamente a estados intencionales con cuya realidad se queda por tanto comprometido, y que esta psicología es ella misma, como el lenguaje del que forma parte, una teoría empírica[157].

La segunda premisa quineana de los eliminacionistas es que la ontología es una cuestión de compromiso: según el lenguaje que escojamos nos comprometemos con una u otra; y semejante elección no puede obedecer, en última instancia, sino a consideraciones pragmáticas y de simplicidad.

De la conjunción de ambas premisas deducen los eliminacionistas la tarea que les concierne: mostrar la verosimilitud de que un lenguaje fisicalista resulte más económico y útil que uno que, como es el caso del lenguaje ordinario, sea de algún

---

[157] Esta premisa, el carácter teorético y empírico de la psicología de sentido común, es asumida por la totalidad de los eliminacionistas, ya sean de la primera época o actuales. De ella pende la verosimilitud de todo su argumento. Como vimos también es asumida tanto por el funcionalista analítico cuanto por el computacional. Sin embargo, es sumamente discutible. Cfr., por ejemplo, ya H. Putnam, «Robots: machines or artificially created life?», recogido en *Mind, Language and Reality*, y K. Wilkes, «Functionalism, Psychology and the Philosophy of Mind», en J. I. Biro y W. Shanhan (eds.), *Mind, Brain and Function*, Sussex, The Harvester Press, 1982, o, más recientemente, A. I. Goldman, «The Psychology of Folk Psychology», en A. I. Goldman (ed.), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge (Mass), MIT, 1993, para discusiones de este tópico. Sea como fuere, si se concediera el carácter teórico de la psicología de sentido común habría que señalar igualmente su carácter sumamente peculiar. Por señalar un único aspecto característico de semejante supuesta teoría: la ineludible referencia que habría de hacerse en sus hipotéticas leyes a cláusulas *caeteris paribus*. Así, por ejemplo, la supuesta ley que siempre se pone como ejemplo de esta supuesta teoría reza: «Si *x* desea *p,* y cree que hacer *q* es un buen medio para obtener *p,* entonces, *caeteris paribus*, *x* hará *q*». Son características como éstas de las supuestas leyes de la psicología de sentido común las que llevan a los eliminacionistas a proponer que se prescinda de ellas. Los funcionalistas, por contra, piensan que nada de malo hay, desde un punto de vista epistemológico, en estas leyes. Cfr. J. Fodor, *Psychosemantics*, págs. 5 y sigs.

modo dualista[158]. O dicho con la terminología de los eliminacionistas actuales: de lo que se trata es de mostrar la esterilidad teórica del lenguaje intencional.

Como teoría empírica que se supone que es, nuestra psicología de sentido común —consideran los eliminacionistas— deberá competir en pie de igualdad con los desarrollos teóricos que se produzcan en las ciencias de la conducta. Y si en la eventual competencia resultara desplazada por las razones pragmáticas y de simplicidad en favor de aquéllas, sus compromisos ontológicos —las actitudes proposicionales— deberían resultar al final desenmascarados como mitos no más creíbles que la existencia de brujas, de la piedra filosofal o del flogisto.

Pues bien, los eliminacionistas consideran que hay buenas razones para pensar que este desplazamiento resultará inevitable. Sus limitaciones predictivas y explicativas, el anquilosamiento de sus categorías básicas, su estancamiento global, así como lo que podríamos denominar, tomando prestada la expresión de Goodman[159], su mal atrincheramiento en el conjunto de las ciencias naturales, es lo que induce al eliminacionista a mostrarse pesimista sobre el futuro de la psicología de sentido común. Y cuando este desplazamiento inevitable se produzca, tendrá consecuencias profundas en nuestra vida cotidiana[160].

---

[158] Cfr. W. V. O. Quine, «On Mental Entities», en O'Connor (ed.), ob. cit., pág. 123. Cuando Smart se reconvirtió en materialista eliminacionista admitió el carácter dualista de nuestro lenguaje ordinario: «En alguna medida debe reconocerse que el lenguaje ordinario conlleva una metafísica dualista» *Philosophy and Scientific Realism*, pág. 98.

[159] Cfr. N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1954.

[160] P. M. Churchland expone paradigmáticamente todos estos argumentos que, por otra parte, ya había esgrimido Skinner en contra de lo que él llamaba «la tradicional filosofía de la naturaleza humana». Sin duda la influencia mutua entre Skinner y Quine (y a través de éste, de Skinner sobre los eliminacionistas) es muy de tener en cuenta. Por otra parte, con Skinner coincidirían también algunos de los eliminacionistas —P. M. Churchland sobre todo— en cuanto a su utopismo más o menos huxleyano.

Merece la pena tener en cuenta la comprensión de la tarea filosófica, y de su relación con la ciencia, que todos estos autores asumen. Su orientación científica, como ya advertimos que pasaba con los teóricos de la identidad, no significa tanto un atenerse a los resultados efectivos de la ciencia[161] cuanto a previsiones sobre desarrollos todavía muy lejanos de la misma[162].

Pero vamos a obviar este punto. ¿Sería conveniente llevar a cabo la eliminación del lenguaje mentalista en favor de un lenguaje sin compromiso con actitudes intencionales? Para empezar habría que reconocer que un lenguaje puramente materialista —o más neutramente: extensional— tendría, como mínimo, dos claras ventajas sobre un lenguaje mentalista-intencional: una ontológica y otra epistemológica. La ontológica: que nos ahorraría prácticamente la mitad de entidades con que nos compromete un lenguaje dualista como el lenguaje ordinario. La epistemológica, que se elimina de raíz todo problema rela-

---

[161] Si así fuera, los amantes como yo de la psicología del sentido común podríamos estar bastante tranquilos, pues aun queda muy lejos la explicación en términos neurofisiológicos, o en cualesquiera otros términos que no sean intencionales, de las innumerables conductas cotidianas que se explican perfectamente en términos de creencias y deseos.

[162] Los eliminacionistas, pues, son probablemente los filósofos de la mente que más abusan de la estrategia del pagaré —«hoy todavía no disponemos de una teoría que... pero el futuro al respecto es prometedor»—. N. Malcolm, se oponía ya a los teóricos de la identidad por utilizar este tipo de argumentación: «Podría replicarse que como las cosas están la localización corporal de los pensamientos no es una noción significativa; pero si correlaciones masivas entre los pensamientos y procesos cerebrales fueran descubiertas, entonces podríamos empezar a localizar los pensamientos en la cabeza. A esto respondo que nuestro problema filosófico es sobre cómo están las cosas. Se trata de nuestros conceptos actuales de pensar y de pensamiento, no sobre algunos hipotéticos conceptos futuros.» «Scientific Materialism and the Identity Theory», en J. O'Connor, ob. cit., pág. 76. Los teóricos de la identidad, los funcionalistas, los eliminacionistas... en general los filósofos que asumen tendencias naturalizadoras, defienden por contra posiciones metafilosóficas no-wittgensteinianas, como la de Malcolm, sino russellianas. La filosofía debe aventurar hipótesis que permitan el avance de la ciencia. Cfr. por ejemplo, P. Feyerabend, «Materialism and...» en J. O'Connor, ob. cit., pág. 84. El riesgo obvio de esta posición es que la ciencia hacia la que estos filósofos están tan orientados no resulte ser otra que la ciencia... ¡ficción!

tivo a la privacidad. Todas las entidades, procesos, estados o eventos, por ser de naturaleza física, son inter-subjetivas, públicas y, en principio, observables; aunque de hecho puedan resultar difíciles de constatar.

Claro que con el rompecabezas de la privacidad se arroja también por la borda la autoridad de la primera persona, el conocimiento privilegiado que cada cual tiene sobre al menos algunos de sus estados mentales; privilegio cognitivo que no puede hacerse extensivo ya a los propios estados neurofisiológicos —en el caso de que se opte por la neurociencia como sustituto de la psicología de sentido común[163]— o funcionales —cuando el sustituto propuesto sea el de una psicología cognitiva sin actitudes proposicionales[164]— pero ¿qué importancia tiene ello para quien acepte las coordenadas de una epistemología naturalizada que se instala —aparentemente[165]— en el más radical holismo y admite la revisabilidad de absolutamente cualquier proposición?

---

[163] En ella pensaban los eliminacionistas de primera hora: Quine, Feyerabend, Rorty. Ahora son partidarios de la neurociencia los Churchland.

[164] Es la propuesta de Stich. Dennett, si se le lee en clave eliminacionista, defendería una posición ecléctica. A veces, para sustituir lo que él denomina «la estrategia intencional», en la que explicamos la conducta (de un organismo o autómata es indiferente para Dennett) atribuyéndole estados intencionales (como creencias y deseos), podríamos utilizar la estrategia funcional (apelar a su «programa», a su «software»). Pero si ésta nos fallara deberíamos retroceder a la perspectiva física (que explicará su conducta en términos de su «hardware»). Cfr., por ejemplo, «Intentional Systems», en *Brainstorms*, Sussex, Harvester, 1986. Las dudas sobre si Dennett es un eliminacionista o no obedecen fundamentalmente a una razón: su instrumentalismo acerca de la perspectiva intencional (no extensible en igual medida a las otras perspectivas, sobre todo la física). Si a ello le sumamos el que a veces ha comparado la realidad de las actitudes proposicionales a la de las cualidades secundarias, está claro que lo que no es, es un realista intencional. Las actitudes proposicionales serían, en el mejor de los casos, ficciones útiles. Pero el reconocimiento de esta utilidad de las actitudes proposicionales ¿no le alejaría de los eliminacionistas? Dejemos en el aire por el momento esta pregunta y tengamos en cuenta simplemente que si Dennett no es un simple y llano eliminacionista también su posición se acercaría al epifenomenalismo.

[165] Recuérdese que nosotros ya hicimos ver cómo Quine no es tan holista como parece, ni se aleja tanto del fundamentalismo epistemológico como se supone.

Por otra parte, contraatacará el eliminacionista, la incorregibilidad no es sino la ganancia espuria correlativa a la pobreza informativa de los enunciados que resultan ser tales. Si «Tengo dolor» es incorregible es porque se interpreta como informándonos, simplemente, de una sensación del individuo que lo afirma. No puede hacerse ninguna predicción sobre la base de él, ni siquiera acerca del estado del organismo del sujeto que lo enuncia, pues si tales predicciones cupieran, el enunciado perdería su incorregibilidad. Metodológicamente, concluye el eliminacionista, es preferible disponer de enunciados informativos, aunque falibles, que de enunciados incorregibles pero inferencialmente estériles.[166]

Hay sin embargo consideraciones muy serias que nos pueden hacer dudar de la mayor «simplicidad» y «conveniencia pragmática» de las explicaciones extensionales de la conducta. La primera de ellas se apoya en el holismo de lo psíquico. Davidson describió con precisión este rasgo fundamental de nuestra concepción del ámbito mental. Nos resulta imposible atribuir ninguna actitud proposicional aisladamente. Sólo podemos atribuir a alguien una creencia, por ejemplo, en la medida en que tal atribución resulte coherente con la de otras creencias, intenciones, expectativas... y otra serie de actitudes[167].

El punto sobre el que llamó la atención Davidson —y que será conveniente retener para más adelante— es el de que no podemos atribuir a un sujeto ningún predicado psicológico sin atribuirle implícitamente también otra serie de predicados psico-

---

[166] Esta fue la estategia argumentativa de Feyerabend en O'Connor (ed.), ob. cit., pág. 89.

[167] Cfr. D. Davidson, «Mental Events», en *Essays on Actions and Events,* Oxford, Clarendon Press, 1980, pág. 221. Hay ecos de este argumento también en H. Putnam, «Philosophy and our Mental Life», en N. Block, ob. cit., vol I, pág. 140. El carácter holista de los fenómenos mentales que, como ya apuntamos, constituyó una de las razones fundamentales de Dilthey para desconfíar de la psicología explicativa, había sido subrayado por Wittgenstein en la tradición analítica, y explotado por N. Malcolm en su oposición a las tesis materialistas.

lógicos. No podemos, por ejemplo, decir que alguien dice algo (y no que meramente emite sonidos) sin atribuirle también intenciones (por ejemplo, la intención de mentir o de ser sincero en sus afirmaciones), creencias (la creencia en la verdad de lo que manifiesta, si la sinceridad es la actitud que le presuponemos), deseos (de hacernos partícipes de su opinión, por ejemplo), etc.[168]

Cuando explicamos la conducta de alguien atribuyéndole un determinado estado mental, es contra el trasfondo de todas estas otras actitudes presupuestas que la explicación resulta relevante. Y si estas actitudes pueden ser presupuestas sin necesidad de ser explicitadas es porque las mismas están conceptualmente relacionadas con el estado atribuido. Es por ello que basta en la explicación mentalista con especificar una (o varias, pero pocas) actitudes en el *explanans*. ¿Podríamos decir lo mismo en las explicaciones no intencionales?

Dado el carácter extensional de las mismas la relación entre los estados que se admite deberá ser causal, y además una relación causal entendida a la manera humeana, como una relación externa entre eventos que podrían existir perfectamente separados. De modo que aquí nada puede darse por presupuesto. Encontrar una explicación de la conducta que tenga una fuerza parangonable a la explicación mentalista en términos puramente extensionales, involucrará entonces muy probablemente *explanans* bastante más complejos que los de las explicaciones mentalistas.

Putnam ilustró este punto. Nos invitaba a aceptar la comparación del cerebro con un computador dotado de un lenguaje interno y nos invitaba a preguntarnos qué sucede, según este modelo, cuando decimos que alguien tiene una sensación visual. Una historia plausible, según este modelo, es que un juicio es realizado; el cerebro, en consecuencia, escribe una

---

[168] En el fondo, esta naturaleza holista de lo mental, como vimos, es lo que ya había hecho jugar R. Chisholm en su clásico argumento contra el reductivismo conductista.

especie de registro —algo como: «rojo presente a las doce en punto»—. Pero además hay que suponer que un *input* entra en el centro de procesamiento verbal, si es que hemos de suponer la capacidad del cerebro para dar cuenta, en el lenguaje público, de la tal sensación. Así, pues, es posible que el juicio haya de ser transmitido de una localización a otra, quizás de un lóbulo cerebral, donde se localiza el cortex visual, a otro diferente u otros diferentes en los que se localizan los centros responsables del habla. Finalmente, es muy probable que en algún punto se forme un trazo mnemónico de la sensación. En resumen, que es prácticamente seguro que no haya, para todo este proceso, una simple cadena causal lineal, sino una compleja línea llena de bifurcaciones y reunificaciones, una red causal. El problema es que mientras la psicología divide los eventos mentales de una manera bastante discreta —aquí hay una sensación; empieza ahora, ahora termina— las redes causales encefálicas no son parejamente discretas. O dicho con más rotundidad: no hay un único evento físico que sea el correlato de la sensación[169].

Es decir, que a un evento mental, descrito por el lenguaje intencional de una manera extremadamente simple —«Veo algo rojo»—, le corresponde una complicada conjunción de eventos y estados cerebrales —o funcionales— que deberán aparecer en la descripción extensional —estados y eventos en el cortex visual, en el centro memorístico, el lingüístico, y en todos los canales neuronales que conectan estos distintos centros.

Podríamos decir, utilizando una vieja categoría wittgensteiniana, que las descripciones mentalistas y fisicalistas de lo que se supone un mismo evento no tienen la misma forma lógica[170] —lo cual no es algo que sorprenda al eliminacionista,

---

[169] Cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981, pág. 86.

[170] Ya T. Nagel había advertido en 1970 la posibilidad de que la forma de las explicaciones que la neurofisiología aportase de los procesos cerebrales no se correspondiera con la forma de las explicaciones psicológicas comunes, Cfr. «Armstrong on Mind», en N. Block (ed.), ob. cit., págs. 203-204.

descreído de las posibilidades de reducción— y que lo que sensatamente cabe esperar es que la descripción mentalista sea mucho más simple —lo que sí es un grave problema para el eliminacionista, pues su propuesta se basaba en las supuestas ventajas, por lo que a economía respecta, del lenguaje extensional.

Pero las dificultades no sólo acechan al eliminacionista por el lado del *explanans*. También su *explanandum* presenta problemas. Desde que Tolman desarrollara su célebre crítica a Watson[171] es bien sabido que el de conducta es un concepto ambiguo. Por una parte, se puede entender la conducta en su acepción molecular; por la otra en su acepción molar. En palabras del propio Tolman, cuando entendemos la conducta en su primera acepción la caracterizamos atendiendo a sus detalles físicos y fisiológicos subyacentes; en tanto que considerada desde la perspectiva molar la conducta aparece como un fenómeno emergente, con propiedades descriptivas y definitorias propias.

Cuando explicamos la conducta apelando a estados intencionales la explicamos, claro está, bajo su descripción molar. La explicación intencional es una explicación de la conducta bajo una descripción molar de la misma. Lo que quiere decir que la conducta a ser explicada ya es descrita presuponiendo criterios intencionales. Si se trata de explicar mi conducta de comprar el periódico, se trata de explicar la conducta de lo que cuenta como la conducta intencionada (quizás fuera más correcto decir por lo tanto «acción») de ir a comprar el periódico.

De este modo, si se prescinde de los predicados intencionales para dar cuenta de la conducta se debe prescindir también de las descripciones molares de la conducta que presuponen la aplicación de aquellos predicados. Pero si lo que los enfoques extensionales van a explicar es la conducta molecu-

---

[171] E. C. Tolman, *Purposive Behavior in Animals and Men*, Nueva York, Appleton, 1932.

larmente caracterizada, entonces hay toda clase de buenas razones para dudar que semejantes explicaciones vayan a ser simples y económicas.

Para empezar porque lo que es una misma conducta cuando se la caracteriza desde una perspectiva molar —comprar el periódico habitualmente— y se explica por tanto con una simple causa mental —porque me gusta estar al tanto de lo que sucede en el mundo— puede ser una cantidad ingente (en realidad infinita) de conductas diferentes desde la perspectiva molecular —los movimientos físicos de mi cuerpo para comprar el periódico son cada día muy diferentes.

Para continuar, porque la conducta molecular que en cada uno de los casos ejemplifique la conducta molar, intencionalmente caracterizada y explicada, va a tener un grado muy bajo de predictibilidad. ¿Cómo predecir los detalles fisiológicos que estarán involucrados hoy en mi habitual compra del periódico? Realmente es imposible predecir nada parecido porque aquellos detalles dependerán sustancialmente de factores ajenos al nivel neurofisiológico en el que se sitúa la teoría. Por ejemplo: de cómo estén aparcados los coches en la calzada, o en general de los obstáculos con los que vaya a encontrarme en mi desplazamiento hasta el quiosco. El más insignificante de ellos puede suponer cambios de gran magnitud en mi conducta molecular. Obtener una predicción, siquiera sea aproximada, de ésta, exigiría pues el tener en cuenta condiciones límites irrelevantes para el nivel en el que la teoría se mueve.

Esta necesidad de atender a condiciones límites ajenas a la teoría hace que si quisiéramos dar cuenta con explicaciones extensionales de un ámbito de la realidad equivalente a aquél del que damos cuenta con nuestras explicaciones intencionales, aquéllas no sólo serían mucho más complicadas que éstas sino, en realidad, ejemplos perfectos de explicaciones pésimas. Tan pésimas que probablemente ni siquiera merezcan el honorífico título de explicación. Putnam presentó esta objeción con toda claridad. ¿Podríamos llamar a cualquier deducción de la conducta de algo a partir de su estructura material una explicación?

El mismo Putnam nos invita a considerar el siguiente ejemplo. Supongamos que pudiéramos deducir el comportamiento económico de la gente —sus gastos, sus ingresos, sus inversiones, la plusvalía que producen o que obtienen de otros, etc.— a partir de la constitución física de sus organismos en determinado momento. ¿Por qué habría de constituir una deducción semejante un caso de explicación?

De ser posible una tal deducción —huelga decir que no lo es— la misma no se realizaría sólo sobre la base de las leyes de la física, sino basándose en esas leyes más una serie de enunciados contingentes a propósito de la accidental constitución y situación, en un momento dado, de cada una de las partículas de los organismos de la gente. Así, tal deducción sólo sería válida supuestas esas particulares circunstancias accidentales que ahora se dan en nuestro mundo, pero carecerían de valor para otros mundos posibles en los que cualquiera de aquellos hechos accidentales fuera diferente. Es por ello por lo que esta deducción sería tan mala que no merecería en sentido propio el título de explicación. Y es que lo que llamamos explicación está condicionado por factores pragmáticos. Una explicación debe sacar a la luz generalizaciones relevantes, tener el mayor grado posible de generalidad. Cualquier deducción de un evento, no es pues una explicación. La deducción microestructural de la conducta económica de nuestro ejemplo, al carecer de aquellas propiedades, no sería una explicación en un sentido mínimamente ajustado del término[172].

Por contraste con la deducción del comportamiento económico de la gente a partir del nivel microscópico de su composición orgánica, la deducción de ese mismo comportamiento a partir de leyes económicas sólo atiende a los factores relevantes del mismo —la condición de consumidores, empresarios, trabajadores, etc. de los agentes del mismo.

Esta deducción es válida para todos aquellos mundos posibles en los que tales factores relevantes —la economía de mer-

[172] Cfr. ídem, pág. 296-297.

cado libre, por ejemplo— no varíen, independientemente de que varíen circunstancias accidentales relativas al comportamiento económico como serían los estados de las neuronas de determinados individuos.

Luego la deducción del comportamiento económico de la gente basándose en los rasgos relevantes para el mismo, sobre la base de las leyes de la economía, constituye una explicación mejor, por más general, que la que constituiría, caso de ser posible, una deducción fisicalista realizada sobre la base de rasgos accidentales. Esta deducción no sería, en sentido estricto, explicativa sino, podríamos decir, esencialmente *ad hoc*.

Las propuestas eliminacionistas no suponen, pues, una alternativa creíble para las ciencias sociales y humanas. Las deducciones de los fenómenos cuya explicación persiguen éstas no serán ni más simples ni mejores (en realidad, ni siquiera explicaciones) de las que se puedan dar atendiendo a las generalizaciones, formuladas en el lenguaje intencional, de aquellas ciencias especiales.

El único argumento que le queda al eliminacionista entonces es que su lenguaje puramente extensional está mejor atrincherado que el lenguaje intencional de estas ciencias en el contexto de las ciencias naturales. Pero este argumento no es sino una reafirmación dogmática de un naturalismo radical. Pues aparte de que las explicaciones intencionales siguen vigentes en algunas ciencias naturales tales como la etología, y no es fácil ver cómo y por qué debiera cambiar el panorama en ellas; esas explicaciones están bien atrincheradas si se toma como referente el conjunto de las ciencias sociales y humanas, las cuales presuponen la asunción de actitudes proposicionales no sólo como determinantes de las conductas que constituyen los fenómenos de su incumbencia, sino también como factores explicativos relevantes de estos fenómenos.

En suma, pues, que hay buenas razones como para no entender el eliminacionismo como una propuesta epistemológica sensata. Lo que siendo una crítica suficiente del eliminacionismo más débil, lo es también del más fuerte.

En efecto, en la propuesta eliminacionista hay una ambigüedad. Se nos recomienda prescindir del lenguaje intencional, y la pregunta que debemos formular es: ¿prescindir en qué ámbito? Algunos eliminacionistas posiblemente dirían: del ámbito de la explicación científica, lo que ya hemos visto que no es sostenible sino por una reafirmación absolutamente dogmática del más craso naturalismo. Pero otros han sostenido sin duda que debiéramos prescindir del lenguaje intencional en todo ámbito[173]. Y este eliminacionismo fuerte es no sólo más insostenible sino también más perverso[174].

Ya Strawson advirtió que si prescindimos del lenguaje intencional entonces prescindimos de lo humanamente interesante[175]. Y llevaba razón. Tomémonos en serio, siquiera sea por un momento, la posibilidad de una situación en la que el lenguaje intencional ha desaparecido. En un contexto semejante los seres humanos carecerían de una biografía que guardara semejanza alguna con nuestro concepto de tal. Pues la biografía que nos identifica personalmente es una biografía que narramos utilizando el lenguaje intencional.

---

[173] En definitiva, pues, por cómo se responda a esta pregunta cabría distinguir entre un eliminacionismo fuerte o radical, defensor de una eliminación total y en todos los ámbitos del lenguaje intencional; y un eliminacionismo débil o tolerante, que defendería la eliminación del lenguaje intencional sólo del ámbito de la explicación científica. Y ahora vemos que la utilidad que Dennett reconocía a la estrategia intencional es compatible con este eliminacionismo tolerante. Aparte de Dennett, muy probablemente también el Rorty de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* asumiría alguna variedad de este eliminacionismo tolerante.

[174] Es éste el punto en que nuestras observaciones sobre el eliminacionismo confluyen con nuestras observaciones críticas contra la epistemología naturalizada. Y es que al fin y al cabo el eliminacionismo no es sino la concreción de la epistemología naturalizada en el ámbito de la filosofía de la mente. No por casualidad Quine es el padre de aquél y de ésta.

[175] «...parece crecientemente razonable... hacer una cierta asunción: a saber que hay un sistema de leyes físicas tales que todos los movimientos corporales de los seres humanos... son el resultado causal de la estimulación de las superficies sensoriales junto con la constitución física interna del organismo...Visto desde este limitado punto de vista, el conjunto de la historia dejaría fuera casi todo lo humanamente interesante, tanto para el sujeto de la misma como para cualquier otro», *Varieties of Naturalism*, Londres, Methuen, 1985, pág. 55-56.

Pero no es sólo un problema de interpretación. Si simplemente vemos la conducta humana como el producto de estados neurofisiológicos —o funcionales, pero en cualquier caso estados no intencionales— de quien la lleva a cabo, cambiar esa conducta será cuestión simplemente de cambiar los estados que la provocan. ¿Por qué medios? Aquí la perspectiva eliminacionista es necesariamente muda. No hay cabida para distinguir entre métodos legítimos e ilegítimos, buenos o malos. No hay cabida, en suma, para ninguna dimensión sustantivamente normativa.

Ello es así porque la normatividad de los estados intencionales obedece a la doble relación interna —esencial para su identidad— que guardan con la realidad, por una parte, y con el contexto social por la otra. Con la realidad, puesto que son las situaciones que de darse efectivamente constituirían la razón para calificar la proposición que describe el contenido de mis actitudes intencionales como verdadera, las que particularizan éstas[176]. Con el contexto social, en tanto que el conteni-

---

[176] Que mi deseo sea precisamente que hoy luzca el Sol en Valencia y no, por ejemplo, que llueva, se debe a que sólo si luce el Sol, pero no si llueve, la proposición que figura en el contexto intensional —«...que hoy luzca el Sol en Valencia»— que abre el predicado que expresa mi actitud —«Deseo...»— es verdadera, y mi deseo resulta, por tanto, satisfecho. La dependencia del contenido de nuestros estados psicológicos de factores externos al sujeto al que se atribuyen —en este caso, de la naturaleza del mundo— es lo que defiende la concepción externista de los estados mentales. Lo que nosotros hemos establecido atendiendo simplemente a la naturaleza semántica de las actitudes proposicionales, H. Putnam lo ilustró con su célebre ejemplo de las tierras gemelas. Cfr. H. Putnam, «The Meaning of "meaning"», en *Mind, Language and Reality*. Pero el ejemplo de Putnam también permite la distinción entre un contenido estrecho (narrow) y uno amplio (broad) de nuestros estados mentales, por lo que puede ser utilizado —y lo ha sido— por los filósofos pro-naturalistas para defender que el único contenido relevante en las explicaciones psicológicas es el contenido estrecho, salvando de esta manera la concepción internista de los estados mentales y aun el solipsismo metodológico como estrategia de investigación propia de la psicología [cfr. J. Fodor, *A Theory of Content and other Essais*, Cambridge (Mass), MIT, 1990]. Para nosotros esta posición, aunque no vamos a entrar en ello aquí, es insostenible. Para una exposición ordenada y clara de las diferentes teorías acerca del contenido mental; cfr. J. J. Acero, «Teorías del contenido mental», en F. Broncano (ed.), ob. cit.

do de esos estados intencionales tiene, en el caso de las personas, un carácter típicamente proposicional, esto es: una naturaleza lingüística; y por tanto, su contenido no responde sólo a cómo es el mundo sino también a las reglas públicas que rigen cómo éste debe ser descrito, ya que las posibles situaciones que constituyen el contenido de las actitudes proposicionales deben ser categorizadas según estas reglas[177].

El externismo y el antiindividualismo de los estados mentales es, pues, lo que explicaría su carácter normativo, un carácter que no puede preservar el eliminacionismo. Según éste, las relaciones normativas —intencionales— han de ser sustituidas ahora, como exige el proyecto naturalizador, por relaciones causales extensionales. Pero de este modo, aunque algunos de aquellos estados fueran a tener causas típicas, su identidad *qua* estados neurofisiológicos o *qua* estados funcionales puramente extensionales no estaría internamente conectada con ellas de manera análoga a, como hemos visto, lo están los estados intencionales con el mundo y el contexto social. Y sin esta conexión carece de sentido hablar de ellos como verdaderos o falsos, correctos o incorrectos. La normatividad ha desaparecido. Y con ella cualquier criterio que permitiera discriminar entre modos legítimos o ilegítimos de alterar la conducta.

Eliminada la dimensión intencional se carece de recursos conceptuales para discriminar entre el cambio de conducta producido por la persuasión o la argumentación, y el cambio producido por el electrochoque, o la trepanación... Vemos ahora que el eliminacionismo se sitúa en el mismo ámbito amoral en el que lo hacía el conductismo radical[178]. Y vemos también

---

[177] La dependencia del contenido de nuestros estados psicológicos de factores sociales que transcienden al sujeto del que se predican es lo que caracteriza a las concepciones anti-individualistas de los mismos. T. Burge ha argumentado persuasivamente a favor de ellas. Cfr. T. Burge, «Individualism and the mental», en *Midwets Studies and Philosophy*, vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, e «Individualism and Psychology», *Philosophical Review*, núm. VC, 1986.

[178] Significativamente P. M. Churchland caracteriza a toda interacción humana como «control» y «manipulación»; cfr. «Folk Psychology and the

algo que ya tuvimos ocasión de comprobar en la segunda parte de esta obra: los naturalismos radicales terminan por poner en peligro el proyecto ilustrado en cuyo seno se desarrollaron.

Pero el eliminacionismo no sólo tiene estas perversas consecuencias —la adopción de una perspectiva extramoral— desde la perspectiva de la tercera persona. Si prescindimos del lenguaje intencional ¿qué tipo de relación podemos tener con nosotros mismos? La normatividad no sólo debe eliminarse, si se quiere ser coherente, de los estados causalmente responsables de la conducta ajena sino también de la propia. Pero eliminada ésta, no podemos seguir hablando de deliberar, elegir, decidir... O dicho de otra manera, a lo sumo podríamos convertirnos en observadores de lo que nos acaece y deberíamos renunciar a nuestra autocomprensión como agentes[179].

Estamos ahora en disposición de evaluar críticamente el eliminacionismo y el desarrollo cada vez más acusadamente naturalizador de la filosofía de la mente. Desde luego, si se elimina la intencionalidad se elimina con ella toda amenaza a la clausura causal del mundo físico. El problema es que con semejante eliminación probablemente se pierda toda esperan-

---

Explanation of human Behavior», en J. D.Greenwood (ed.), ob. cit., y no menos significativamente en *The Engine of Reason...* defiende que el servicio a nuestros propósitos prácticos es la única justificación de los enfoques teóricos que al fin contará; propósitos prácticos entre los que Churchland destaca convenientemente el ahorro en impuestos que la tecnología de la neurociencia eliminacionista supondrá para el contribuyente, por ejemplo: en lo tocante a instituciones penitenciarias. Según parece, la única normatividad que Churchland admite es la instrumental.

[179] Supongamos que sé cuál es el estado neurofisiológico —o funcional— que desencadena determinada conducta. También sé cómo puedo producir aquel estado; por ejemplo: tomando cierto fármaco. Ahora bien, ¿de qué depende que lo tome o no? El eliminacionista contestará, supongo, de que me encuentre en otro estado neurofisiológico o funcional particular. Pero ahora la historia se repite. También yo sé cómo alterar este estado de segundo orden, y la pregunta vuelve a formularse. El regreso de premisas no es más que una fuga sin esperanza, porque al final la respuesta deberá ser que este estado en el que me encuentro —sea el que sea— es un estado que deseo o no alterar. En caso contrario la conducta que yo exhiba no será mi conducta, una conducta que yo realizo, sino todo lo más algo que a mí me acontece.

za de explicación de un amplísimo conjunto de fenómenos en los que los seres humanos estamos especialmente interesados: nuestras propias acciones.

Por lo que hace a la concepción del sujeto al que se atribuyen los estados psicológicos parece mantenerse cierta normalidad. Al eliminarse las actitudes intencionales el sujeto es el organismo (o el sistema computacional, si se opta por la versión funcionalista del eliminacionismo) emisor de la conducta. Pero esta normalidad no pasa de ser meramente aparente. El sujeto no puede concebirse coherentemente, ni por los demás ni por sí mismo, como un agente.

El repaso realizado hasta ahora al desarrollo del tratamiento del problema mente-cuerpo a partir de Descartes nos permite, por otra parte, sacar ya ciertas conclusiones. Dijimos que con su dualismo Descartes podía haber estado intentando garantizar un ámbito que conservara el sentido que el mundo físico había perdido. Por otra parte, su concepción operativa del conocimiento pudo haberle inducido a pensar ese ámbito de lo mental en términos criptonaturalistas, de tal modo que su conocimiento permitiría extender nuestro dominio no sólo a la naturaleza externa sino a la interna; la interpretación científica del «conócete a ti mismo» socrático debiera permitirnos hacernos más dueños de nosotros mismos, más libres. Pero lo que la dialéctica de este naturalismo cada vez más acusado trae es, sin embargo, un cuestionamiento del mismo ideal ilustrado de emancipación. Al final, parece que no podemos hablar sino de control y manipulación; y que debemos renunciar a nuestra autoconcepción como agentes racionales y libres.

6. LA ANOMALÍA DE LA MENTE

Imposible —y detestable— la eliminación, inviable la naturalización reductora, no parece quedar otro camino transitable que el de admitir e intentar dar cuenta de la idiosincrasia de lo mental; proseguir una línea cuyos primeros trazos, ya lo apuntamos, fueron dibujados por pensadores como Kant o

Dilthey. De hecho, algunos rasgos que explicarían esta idiosincrasia ya han ido apareciendo: el holismo y la normatividad de lo psíquico, el externismo, el antiindividualismo, la dependencia contextual que se deja adivinar tras la inevitable cláusula *«caeteris paribus»* con que deben cualificarse las generalizaciones al respecto... Es éste un camino por el que, como ya vimos pasaba con la superación del cartesianismo en el ámbito epistemológico, han transitado por igual filósofos de la tradición analítica[180] y de otras tradiciones, fundamentalmente de la fenomenología existencial y hermenéutica[181], quizás sin ser suficientemente conscientes de la proximidad de sus planteamientos[182].

---

[180] G. Ryle, L. Wittgenstein, P. Strawson, D. Davidson o el H. Putnam que se desdice cada vez más de sus anteriores planteamientos naturalizadores son sin duda algunos de los filósofos «analíticos» más importantes a este respecto.

[181] M. Merlau-Ponty, P. Ricoeur y Ch. Taylor son a mi entender algunos de los filósofos que desde una tradición fenomenológica o hermenéutica han hecho las aportaciones más relevantes a la filosofía de la mente —aunque quizás ellos preferirían hablar de antropología filosófica.

[182] En 1962, no obstante, se editaron los Cahiers de Royaumont sobre *La philosophie analytique*, París, Les éditions de minuit, que recogían las actas del encuentro entre filósofos analíticos y fenomenólogos. El capítulo de los encuentros más interesantes para nuestro tema, la ponencia de G. Ryle que fue discutida por Van Breda, Quine, Ayer, Merleau-Ponty, J. Wahl y F. Alquié, llevaba este significativo título: «La phénoménologie contre *The Concept of Mind*». Sin embargo, no menos significativas son las palabras con las que inició Merleau-Ponty su intervención: «También yo he tenido la impresión, escuchando al señor Ryle, de que lo que él decía no nos era tan extraño, y que las distancias, si distancias hay, era él quien las establecía, y que yo no las constataba escuchándole», pág. 93. De modo que, como afirmó J. Wahl, bien se podría concluir al respecto lo siguiente: «El título de la conferencia era: "La fenomenología contra el concepto de lo mental". Pero creo que, como hemos visto, la fenomenología no está contra el concepto de lo mental. Quizás el concepto de lo mental esté contra la fenomenología. Pero esto no es lo mismo». Quiero decir: en este asunto ha sido la tradición analítica la que ha dado mayores muestras de sectarismo y cortedad de miras. Una actitud que la ha conducido, a mi entender, a un empobrecimiento innecesario. Es como si, después de todo, la *epojée* no hubiera caído en saco roto y la fenomenología sí que hubiera conseguido librarse —al menos en mayor medida que la tradición analítica— de prejuicios. Que esta actitud de «apertura» no fue flor de un día en la tradición fenomenológica lo muestra la obra de Ricoeur —que Taylor es un profundo conocedor de la filosofía analítica es innecesario recordarlo—. Baste citar aquí dos de sus obras:

Pues bien, uno de los autores que en la tradición analítica primero empezaron a transitar en esta dirección de reconocer la idiosincrasia de lo psíquico fue, sin duda, G. Ryle. Como es bien sabido el objetivo crítico del filósofo británico lo constituyó fundamentalmente lo que él bautizó como «la doctrina oficial» acerca de lo mental, un dualismo que él mismo remontaba como vimos al pensamiento cartesiano. Y sin embargo, no menos que al dualismo se oponía Ryle al reduccionismo fisicalista, defendido en aquellos días por los positivistas lógicos[183]. El pensar, el sentir, el actuar intencionalmente —nos advertía —, no puede describirse únicamente en los términos de la física, de la química o de la fisiología[184].

Le discours de l'action, París, CNRS, 1977 (hay versión castellana, Madrid, Cátedra, 1981), donde reivindica —y desarrolla— la propuesta austiniana de una «fenomenología lingüística», y el más reciente *Soi-même come un autre*, París, Seuil, 1990 (hay versión castellana, México, Siglo XXI, 1996). Quizá haya también que decir, recordando las palabras de Kant, que el destino siempre adverso para la suerte de la filosofía quiso que las dos mentes a mi entender más poderosas, y en mejor disposición para haber entablado un diálogo fructífero entre ambas tradiciones, me refiero a M. Merleau-Ponty y a J. L. Austin, murieran temprana e inesperadamente, dejando su obra truncada.

[183] Dicho sea de paso, también a Wittgenstein, con cuyas posiciones se relaciona muchas veces la de Ryle, le ocurre que siendo por igual enemigo del reduccionismo fisicalista que del dualismo, dirige más su atención crítica a este último que a aquél. Este desequilibrio lo explicaba N. Malcolm en los siguientes términos: «... nos vemos conducidos a la idea de que los fenómenos de la mente son internos, indescriptibles y privados. No hay duda de que esta idea ejerce sobre nosotros una atracción mucho más poderosa que su rival, el conductismo. Es seguramente por ello que Wittgenstein dedica mucha más atención a la idea de lo interno que al conductismo.» «Wittgenstein on the Nature of Mind», en *Thought and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, pág. 144n. También Ryle está de acuerdo con que el dualismo es una tesis de mucho mayor peso específico en la historia del pensamiento que el fisicalismo. Cfr. *The Concept of Mind*, pág. 144n. Sin embargo, no cabe duda de que también la accidental coyuntura filosófica determina el grado de atención crítica que se dedica a una posición o a otra; así, mientras el Strawson de *Individuals* empezó prestando una atención más detallada, casi exclusiva, al dualismo, el último Strawson de *Varieties of Naturalism* o *Analysis and Metaphysics* arremete básicamente contra el reduccionismo naturalista. Sin duda desde la década de los 50 a la de los 80 y 90 el panorama filosófico había cambiado.

[184] Cfr. *The Concept of Mind,* pág. 20.

Y la irreductibilidad no es sólo terminológica sino también nomológica. Para Ryle quizás todo evento esté «gobernado» por leyes mecánicas, pero desde luego no todo evento es «ordenado» por leyes de este tipo[185]. Lo que Ryle quiere apuntar es que un mismo evento puede obedecer leyes, y ser descrito por lenguajes, de muy diferente tipo, sin que haya incompatibilidad entre, ni exclusividad de, ninguno de ellos.

Por atenernos a uno de sus ejemplos: el movimiento de una pelota de golf puede ser explicado por las leyes de la balística, leyes que lo gobiernan; pero también, y al mismo tiempo, puede ser explicado por las «leyes» del golf y, en la medida en que se adecue o no a las mismas, ser catalogado de «mejor» o «peor», de «elegante» o de «efectivo», etc. El hecho de que los movimientos de la pelota estén gobernados por leyes físicas y, lo que es más importante, la explicación de los movimientos en términos de leyes físicas no impide, ni puede impedir, que se den explicaciones de esos mismos movimientos en términos de las leyes, no físicas, del juego[186]. El lenguaje y las leyes de la física tienen su ámbito de aplicación única y exclusivamente para los movimientos de la pelota en tanto que objeto físico; el lenguaje y las «leyes» del golf tienen su ámbito de aplicación irrenunciable para los movimientos de la pelota en tanto que elemento del juego. Las explicaciones que se dan del mismo evento en uno y otro lenguaje, de acuerdo con unas y otras leyes, son explicaciones en diferentes sentidos, no pueden excluirse entre sí.[187]

Ahora bien, las diferencias de Ryle con los partidarios de la naturalización de lo mental no vendrían sólo porque señala la peculiaridad irreducible del lenguaje y de las leyes de lo psíquico, sino también por el carácter al menos de este mismo lenguaje (no está claro, como veremos, que también de sus

---

[185] Cfr. ídem, pág. 74.
[186] Cfr. ídem, pág. 78.
[187] Cfr. ídem, pág. 76. En *Dilemmas,* Cambridge, University Press, 1966. Ryle retomará este tema de la pluralidad de descripciones de la realidad. Cfr. págs. 68-81.

leyes). Los conductistas del Círculo de Viena, según vimos, defendían que para cada predicado mental puede determinarse un conjunto preciso de proposiciones protocolares que constituyen su significado, de tal forma que si aquel predicado es atribuible verdaderamente a un sujeto lógico, ello no quiere decir sino que todas esas proposiciones son verdaderas respecto a este mismo sujeto lógico[188]. Frente a estas concepciones estrictas del significado de los términos psicológicos pone Ryle el ejemplo de una persona malhumorada o alegre, reconociendo que el encontrarse en semejante estado exige alguna acción o reacción apropiada del estilo de decir ciertas cosas, expresarse en cierto tono de voz, gesticular, tener determinadas fantasías o sentimientos, etc. Pero lo que no hay es una acción o reacción de este tipo, o un conjunto de ellas, que pueda constituir una condición necesaria y suficiente de encontrarse en aquel estado[189].

En términos lingüísticos ello significa que no hay un conjunto preciso de proposiciones que verifique la adscripción de los predicados «malhumorado» o «alegre» a una persona. Aun aceptando que los conceptos psicológicos signifiquen disposiciones a comportarse, el problema es que las disposiciones de más alto grado, aquellas que constituyen el principal interés de la investigación filosófica, no son disposiciones de una única vía *(single-track dispositions),* sino disposiciones cuyo ejercicio es indefinidamente heterogéneo[190]. Los conceptos mentales, pues, si significan disposiciones, significan disposiciones del «más alto grado», disposiciones cuyo ejercicio es indefinidamente heterogéneo. No se puede, por tanto, fijar leyes de significado estrictas para los predicados psicológicos.

Pero si el lenguaje de lo psicológico es irreducible a cualquier otro lenguaje y su significado no es estricto, ¿qué concepción de lo mental nos queda? Aunque Ryle, como hemos

---

188 Cfr. supra, pág. 251.
189 Cfr. *The Concept of Mind*, pág. 93.
190 Cfr. *The Concept of Mind*, pág. 44.

dicho, dirige sus máximos reproches a la doctrina oficial, al dualismo de raigambre cartesiana, la corrección de lo que de erróneo hay en semejante posición no pasa para él por la eliminación sino por la redefinición del dualismo.

Los dualistas entendieron la oposición entre mente y materia como una oposición entre términos del mismo tipo lógico. Ryle, por el contrario, va a entender dicha oposición como una oposición de términos de diferente tipo lógico[191].

Tenemos aquí un punto de la máxima importancia en que el enfoque de Ryle viene a coincidir con los enfoques fenomenológicos. La posición de Descartes es recurrentemente caracterizada como dualista. Sin embargo, ya advertimos nosotros que este dualismo que, en cierto sentido, es muy radical, es en otro bastante espurio. El no percatarse de ello, cosa bastante usual, lleva a pensar muchas veces que la única alternativa al cartesianismo es el monismo. Pero esta dicotomía es ella misma uno de esos dualismos sobre los que Merleau-Ponty tanto insistía que debían ser evitados.

Si a la doble sustancia oponemos la sustancia única todavía seguimos presos del substancialismo. Y tampoco se sale del modelo objeto-sujeto por insistir en que todo es objetivo, pues el objetivismo respecto al mundo, y por lo tanto respecto a los otros e, incluso, respecto a aquella parte de nosotros que forma parte del mundo —nuestro cuerpo, recuérdese la concepción mecánica que del mismo tenía Descartes— ya está implícito en aquella dicotomía.

Por ello mismo, la tradición fenomenológica y hermenéutica, oponiéndose al cartesianismo no menos radicalmente que la tradición analítica[192], intenta evitar tanto el substancialismo cuanto el objetivismo, lo que pasa por redefinir el dualismo a

---

[191] Cfr. *The Concept of Mind,* págs. 23-24.

[192] Cfr., por ejemplo, *Sein und Zeit*, #19,20 y 21, donde Heidegger confronta su análisis de la mundanidad con la interpretación cartesiana de la misma; o el capítulo I de la III parte de la *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1964 (hay versión castellana, Barcelona, Península, 1975), donde Merleau-Ponty critica la concepción cartesiana del *cogito*.

la manera en que lo hizo Heidegger, contraponiendo no sustancias sino maneras de ser: ser-ahí /ser-a-la-mano; el ser-para-sí /el ser-del-mundo, etc[193].

Así pues, la oposición al dualismo cartesiano no tiene por qué ser la adopción del monismo. Perfectamente puede pasar esa oposición por la adopción de un dualismo más consecuente que el del pensador francés. Y justo aquí, en el matiz de la consecuencia, es donde puede ponerse en duda que Ryle haya tenido la suficiente. Pero no adelantemos acontecimientos.

Como decíamos la contraposición de los dualistas que Ryle quiere criticar era una contraposición ontológica entre dos tipos de sustancias o de sucesos: por una parte, las sustancias o los sucesos extensos y públicamente observables, a los que referirían las palabras de nuestro vocabulario físico, y, por la otra, las sustancias o los sucesos inextensos y privados, a los que referirían las palabras del vocabulario mental. La tesis de Ryle es que las palabras de este último vocabulario no refieren, ni describen, sustancias o sucesos, sino que significan disposiciones. Pero ¿disposiciones a qué? Disposiciones, sencillamente, a comportarse de cierta manera[194].

---

[193] Para una exposición de las distintas lecturas que caben del «dualismo» heideggeriano, fuente última de inspiración de la mayoría de «dualismos» fenomenológicos y hermenéuticos, cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, México, FCE, 1993, págs. 143 y sigs. Por cierto que Tugendhat es otro de esos autores que, provenientes de la tradición hermenéutica y fenomenológica, no han tenido reparo en abrirse a la tradición analítica. Si no lo cité antes fue fundamentalmente por dos razones: primera porque esa apertura ha culminado en Tugendhat en un cambio de adscripción filosófica; y segunda, y más importante, porque su aportación teórica me parece mucho menos significativa que la de los autores aludidos anteriormente.

[194] Cfr. *The Concept of Mind*, págs. 26, 33, 45-6, 50, 112, etc. A partir de aquí podría pensarse que las interpretaciones «conductistas» de Ryle estarían justificadas. Sin embargo apelar al comportamiento no dice todavía nada a favor del conductismo. Se aprecia perfectamente este punto en Merleau-Ponty, quien también apela a la noción de «comportamiento» como un modo de superar la dicotomía entre lo que él llamaba materialismo y espiritualismo: «A comienzos de este siglo el materialismo hacía de lo psíquico un sector particular del mundo real: entre los hechos en sí, algunos en el cerebro tenían también la propiedad de existir para sí. La antítesis espiritualista ponía la conciencia como causa productora o como una cosa... La noción de comportamiento *(comportement)* nos

La oposición que debe conservarse no es, pues, entre sustancias, eventos, episodios o sucesos de dos tipos diferentes: extensos y públicos los unos, inextensos y privados los otros; sino la oposición lógica entre sustancias, eventos, episodios o sucesos por un lado, y disposiciones por el otro. Pero ahora empezamos a ver la insuficiencia del dualismo ryleano. Su tesis, como ha sido puesto de relieve más de una vez por sus críticos[195], tiene un alcance ambiguo. ¿Pretende Ryle que todo término disposicional es psicológico o (tesis menos fuerte pero igualmente implausible) que todo término psicológico es disposicional? O, pasando del plano lógico al ontológico, ¿piensa que no hay ni eventos, ni episodios, ni sucesos mentales (pues que no haya sustancias puede parecer más verosímil) sino sólo disposiciones? Y si es así, si la mente tiene un carácter meramente disposicional, ¿en qué sentido, si es que en alguno, cabe hablar de su existencia?

Desde luego Ryle no pretendió jamás defender que todo término de naturaleza disposicional tenga un significado psicológico. En el capítulo V de *The Concept of Mind*, que en el conjunto del libro juega un poco el papel de explicitador de los presupuestos teóricos fundamentales del conjunto de la obra, nos advierte de que habiendo un rango indefinidamente amplio de términos disposicionales para hablar de cosas, criaturas vivas y seres humanos, su interés se centra únicamente en los que utilizamos para caracterizar a estos últimos[196].

---

parece importante porque tomada en sí es neutra respecto a las distinciones clásicas de lo psíquico y lo fisiológico»; y sin embargo esta vindicación del «comportamiento» como concepto clave se hace en el contexto de un libro que constituye en su conjunto una crítica furibunda de todo objetivismo psicológico, del conductismo watsoniano en primer lugar, *La structure du comportement*, París, PUF, 1963. pág. 2. Tendremos ocasión de volver sobre este tema de la reivindicación no conductista del comportamiento más adelante, al hablar sobre Wittgenstein.

[195] Cfr., por ejemplo, A. J. Ayer, «An Honest Ghost?», en O. P. Wood y G. Pitcher (eds.), *Moderns Studies in the Philosophy: Ryle*, Londres, 1971, pág. 67.

[196] *The Concept of Mind*, pág. 121. Esta observación de Ryle permite descubrir el antropocentrismo de su filosofía de la mente. ¿Son los conceptos psicológicos apropiados sólo para la caracterización de los seres humanos? Otro tanto

De modo que ha de concluirse que Ryle no pretendió hacer de la disposicionalidad la condición suficiente del carácter psicológico de un término. En realidad, tampoco condición necesaria, pues en ese mismo capítulo reconoce que aunque muchos de los conceptos cardinales de los que nos servimos para describir específicamente la conducta humana son conceptos disposicionales, el vocabulario que empleamos para esta tarea no consiste sólo de palabras disposicionales, también las hay episódicas[197].

Luego la tesis lógica de Ryle no es que sólo el vocabulario psicológico tiene un carácter disposicional, ni tampoco que todo el vocabulario psicológico tenga dicho carácter, sino sólo que una gran parte del mismo lo forman conceptos disposicionales. Ryle admite, por consiguiente, no sólo que hay conceptos no psicológicos disposicionales —«soluble», por ejemplo»— sino también que hay conceptos psicológicos no disposicionales o episódicos —por ejemplo, «prestar atención» o «ver».

Sin embargo, esta tesis lógica no tiene como contrapartida la tesis ontológica que sería de esperar: la admisión de la existencia de eventos, procesos, sucesos o episodios mentales tales como los que postularon los dualistas. En varias partes de su libro declara Ryle que parte de su tesis general es que los procesos ocultos son míticos, que no existen[198]. ¿Qué describen, pues, aquellos conceptos psicológicos episódicos, no disposicionales? Sencillamente eventos, procesos, sucesos o episodios de la conducta de un ser humano; por consiguiente, eventos, procesos, sucesos o episodios observables.

---

cabría decir de los planteamientos de Wittgenstein y, todavía más, de los de Davidson, quien claramente llega a afirmar que los animales no son sujetos adecuados de atribución psicológica. ¿Cómo explicar este sorprendente rasgo de cartesianismo? Para mí la respuesta es clara: por el logocentrismo de la filosofía de la mente de todos estos autores.

[197] Cfr. *The Concept of Mind,* pág. 113.

[198] Cfr. *The Concept of Mind,* pág. 53. Cfr. también págs. 149, 154, 157, 241, etc. En todos estos textos insiste Ryle en que no existen «objetos», «sucesos», «ocurrencias» o «eventos» aconteciendo en un segundo mundo *(a second-status world).*

Ryle estaría de acuerdo con los dualistas en que estos eventos, procesos, sucesos o episodios conductuales no tienen significación por sí mismos; pero, a diferencia de los dualistas, no piensa que los mismos cobren tal significado al estar respaldados por, y ser la expresión de, otros eventos, procesos, etc. internos e inobservables, sino por poderse remitir a disposiciones.

Por atenernos a uno de los ejemplos favoritos de Ryle, cuando decimos de alguien que está pensando lo que dice, no decimos que esté haciendo dos cosas al mismo tiempo, o que acontezcan dos procesos a la vez: uno, el proceso público de hablar; otro, el proceso privado de pensar por el que aquel primer evento conductual y público tiene el significado psicológico que tiene constituyendo un caso de hablar reflexivamente. Lo que estamos haciendo, según Ryle, es atribuir al sujeto al que aplicamos este predicado psicológico una serie de disposiciones; por ejemplo, a contestarnos a preguntas sobre el porqué dice lo que dice, o a repetirnos lo que hace poco acaba de decirnos, etc.[199]

Vemos ahora por qué la naturaleza de la mente es, según Ryle, esencialmente disposicional: no sólo porque muchos de los conceptos con los que nos referimos a ella tengan un carácter disposicional sino, fundamentalmente, porque los eventos, procesos, sucesos, etc. a los que podemos dar un significado psicológico sólo lo adquieren en cuanto referido a disposiciones. El dualismo ryleano consiste en que, según él, las disposiciones ocupan en el vocabulario psicológico un lugar central que no tienen en el vocabulario físico. Por ello, aunque Ryle no niega la existencia de procesos o eventos mentales, estos son puramente conductuales y la naturaleza de la mente es fundamentalmente disposicional.

Pero si es así podemos ahora reiterar nuestra última pregunta: ¿en qué sentido, si es que en alguno, cabe hablar de su existencia? Para empezar hay que advertir que Ryle no preten-

---

[199] Cfr. *The Concept of Mind*, págs. 130 y sigs.

de cuestionar la existencia de la mente. A su entender es correcto decir, en un tono lógico de voz, que existen las mentes, mientras en otro tono se diga que existen los cuerpos. Y ello no significa que haya dos especies diferentes de existencia, sino dos sentidos diferentes de la expresión «existe» [200].

De modo que según Ryle se puede decir que la mente existe... pero en un sentido diferente a como se puede decir que los cuerpos existen. La primera tiene una existencia fundamentalmente hipotética, los segundos categórica[201]. Pero ¿qué tipo de existencia es la existencia disposicional?; ¿qué relación hay entre una existencia disposicional y una categórica?

Según Ryle las disposiciones no deben reificarse a la manera en que lo hicieron los teóricos de las facultades mentales[202]. Una disposición no es ella misma un hecho, un evento o un proceso; mucho menos una cosa. ¿En qué sentido existen pues? Dice Ryle que los enunciados disposicionales no son registros de estados de cosas ni observables, ni inobservables, que no narran incidentes, aunque su tarea esté íntimamente conectada con la narración de incidentes que, de acontecer, los hacen verdaderos[203].

Si traducimos esta observación ryleana del plano lógico en el que está formulada al plano ontológico, la conclusión está

---

[200] Cfr. *The Concept of Mind*, pág. 24. Supongo que se comprenderá al instante el sentido profundamente aristotélico de este texto de Ryle —el ser se dice de múltiples maneras— y es que la superación del cartesianismo —del proyecto tradicional epistemológico, de la concepción paramecánica de la mente, etc.— supone en muchos y profundos sentidos una vuelta a Aristóteles de quien, por otra parte, Ryle era un buen estudioso. (Por bien conocida nos abstenemos aquí de hablar de la influencia que Aristóteles tiene en los planteamientos del primer Heidegger, germen de los posteriores desarrollos fenomenológicos y hermenéuticos de estos temas. Baste aquí con remitir al brillante trabajo de T.Sheehan, «Heidegger's philosophy of mind», en G.Floistad, *Contemporary philosophy. Philosophy of Mind,* vol. IV, M. Nijhoff, The Hague, 1983, #3, «The retrieval of Aristotle».)

[201] «...la mente no es el tópico de una serie de proposiciones inverificables categóricas, sino el tópico de una serie de proposiciones verificables hipotéticas y semi-hipotéticas», *The Concept of Mind*. pág. 46.

[202] Cfr. *The Concept of Mind,* pág. 115.

[203] Cfr. ídem, pág. 120.

clara: si la verdad de una proposición que atribuye una disposición a un sujeto depende de la verdad de una serie de proposiciones que involucran a ese sujeto en una serie de incidentes, la existencia de una disposición en un sujeto depende de su efectivo inmiscuirse en ciertos incidentes.

La existencia de disposiciones es parasitaria de la existencia de los eventos; la existencia hipotética está en función de la existencia categórica. Si antes veíamos que los procesos, eventos, sucesos, etc., conductuales cobraban su significado psicológico por su referencia a las disposiciones, ahora vemos que éstas son, en realidad, una especie de «ficción lógica» que sólo existe en función de aquellos procesos, eventos o sucesos. En sentido estricto, o al menos en sentido prioritario, lo único que existe es el mundo de procesos y eventos objetivos, de los que la conducta humana forma parte.

Nuestros temores empiezan a confirmarse. En última instancia las tesis ontológicas de Ryle son tan monistas como las de los positivistas lógicos. Aunque admita que cabe más de una descripción de ello, lo único que existe es el mundo de sustancias y eventos observables[204]. Pero no es éste el único aspecto en el que hay coincidencia entre los puntos de vista de Ryle y los conductistas del Círculo de Viena. El autor de *The Concept of Mind* no va a dudar en aceptar las tesis epistemológicas correlativas de este monismo ontológico.

Para empezar Ryle se va a oponer a las tesis del «acceso privilegiado» y va a defender que no hay asimetría epistemológica entre las proposiciones que atribuyen predicados psicológicos en primera y en tercera persona. Lo que uno puede descubrir sobre sí mismo, y el modo de descubrirlo, es lo mismo que puede descubrir sobre otro[205]. Ahora bien, los otros no son las únicas realidades en las que puedo descubrir el mismo tipo

---

[204] El monismo ontológico ya le fue atribuido a Ryle por Hampshire y Austin. Cfr. S. Hampshire, «Critical Review of The Concept of Mind», y J. L. Austin, «Intelligent Behavior» ambos en Wood y Pitcher (eds.), ob. cit., págs. 19 y 48, respectivamente.

[205] *The Concept of Mind*, pág. 149.

lógico de cosas que descubro en mí mismo; también puedo descubrirlas en los objetos del mundo material. Y es que un enunciado que adscriba una propiedad disposicional a una cosa es muy parecido a un enunciado que subsuma esa cosa bajo una ley, es ligar un particular estado, o un particular cambio, al acontecer de cierta condición. Y esto es verdad tanto de las cosas, en general, cuanto de los seres humanos en particular[206].

Tanto en la mente, propia o ajena, como en el cuerpo, puedo descubrir eventos, disposiciones o leyes[207]. Los eventos deberé descubrirlos, fundamentalmente, por observación; las disposiciones y las leyes, inductivamente. Ni la observación, ya sea de eventos mentales o físicos, ni la inducción, ya sea de disposiciones y leyes mentales o físicas, son infalibles. En definitiva que los mismos métodos epistemológicos —la observación y la inducción— con las mismas limitaciones esenciales, son apropiadas para conocer tanto el mundo natural como el mental[208].

Podemos ahora resumir las posiciones básicas de Ryle en los siguientes puntos: 1) los conceptos mentales significan disposiciones a comportarse de cierta manera (fundamentalmente), o conductas particulares. 2) No existe, en consecuencia, sino un mundo: el mundo objetivo del que forman parte las conductas humanas. 3) No hay diferencias metodológicas en la manera cómo se conoce el ámbito de lo mental y el de lo no

---

[206] Cfr. ídem, pág. 43.

[207] Ya advertimos que aunque Ryle reconocía el carácter peculiar del lenguaje psicológico no estaba muy claro que reconociese también el carácter peculiar de las leyes psicológicas. A veces parece que está admitiendo la posibilidad de formular leyes psicológicas de manera semejante a como podemos formular leyes físicas. Ryle no es muy consistente en este punto, porque si el vocabulario psicológico no es estricto ¿cómo podrían serlo las leyes que formulemos con el mismo? He aquí otro punto en que su dualismo dista de ser lo suficientemente consecuente.

[208] La posición de Ryle no mina, por consiguiente, el ideal de una ciencia metodológicamente (sólo metodológicamente) unificada. Por otra parte, las tesis epistemológicas que aquí hemos atribuido a Ryle pueden rastrearse en diferentes pasajes de *The Concept of Mind;* cfr., por ejemplo, págs. 49, 52, 87, 88, 99, etc.

mental, ni tampoco en la fiabilidad del conocimiento que por la aplicación de este método se obtiene. 4)Y lo mismo cabe decir con respecto al conocimiento de la mente propia y de las ajenas. No hay acceso privilegiado.

Sin duda Ryle no se ha librado del objetivismo. Su distanciamiento de la doctrina oficial es mucho menos radical de lo que él mismo pensó. Quizás por ello no consigue superar ninguno de los escollos en los que hemos visto embarrancar constantemente tanto al cartesianismo cuanto a los enfoques naturalistas que en él se originan.

Es evidente que Ryle no hace justicia a la naturaleza del sujeto psicológico. Negar el acceso privilegiado, la peculiaridad del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, y dicho sea de paso también de los demás, es negar la luz del día. ¿Qué necesito observar, o que inducción debo hacer, para saber que tengo la intención de dejar de trabajar inmediatamente? El acceso privilegiado es algo que hay que explicar, no negar.

Tampoco parece muy de recibo su actitud frente a la conciencia. Afirmando que todo lo que existe es conducta efectiva o disposición a la conducta no parece dejarse sitio para esa subjetividad que vimos reivindicar a Kripke y a Nagel. Más bien Ryle parece deseoso de deshacerse de ella, de eliminarla[209]. Y no totalmente desconectado de este punto está la incapacidad de Ryle para ni siquiera plantear el problema de la causación de lo mental. Dada su interpretación fundamentalmente disposicional de lo mental, y su interpretación operacionalista de las disposiciones, no se comprende cómo lo mental podría tener eficacia causal ninguna.

Como vamos a ver, no podemos decir lo mismo del enfoque de D. Davidson, quien va a dar una respuesta clara —por

---

[209] Ahora podemos ver que su discípulo Dennett no ha ido mucho más allá de su maestro. En realidad lo que habría hecho es poner al día las enseñanzas de Ryle, sustituyendo el conductismo ryleano por los enfoques cognitivos. Pero ya vimos cómo su defensa de la irreductibilidad de la «perspectiva intencional», como la defensa ryleana de «la peculiaridad de lo mental», queda en poco más que agua de borrajas, devorada por un objetivismo profundo al que no se renuncia.

lo menos clara— al problema de la causación mental, y a pesar de admitir más explícitamente que Ryle el monismo ontológico, va bastante más allá que él por lo que a la peculiaridad de lo mental hace, como ya deja adivinar el calificativo de «anómalo» que utiliza para caracterizarlo[210].

El monismo anómalo es una versión del materialismo porque según el mismo todo evento psicológico es un evento físico o, dicho de otra manera, todo evento que admita una descripción en términos mentalistas admite también una descripción en términos puramente físicos[211]; de ahí el monismo.

¿Dónde está entonces la diferencia con las teorías de la identidad? En que éstas consideran la identidad entre lo físico y lo mental como una identidad entre tipos o clases de eventos, en tanto que para Davidson esa identidad es, y no puede sino ser, una identidad entre eventos particulares.

Dicho de otra manera, aunque Davidson considera que todo evento puede tener una descripción física, no es lícito esperar que un predicado físico pueda tener la misma extensión —la intensión es obvio que no la tiene— que un predicado psicológico; debemos desesperar de la posibilidad de encontrar leyes psico-físicas estrictas —de ahí, en parte, el calificativo de anómalo para esta versión del materialismo[212].

Ni que decir tiene, por otra parte, que no menos que de las teorías de la identidad se diferencia el monismo anómalo de las propuestas eliminacionistas. Los predicados psicológicos

---

[210] Los trabajos de D.Davidson más relevantes para su filosofía de la mente probablemente sean: «Psychology as Philosophy»; «The Material Mind» y, sobre todo, «Mental Events»; todos ellos recopilados en su obra *Essays on Actions and Events*, Londres, Oxford University Press, 1980. Después de esta fecha Davidson ha seguido publicando en forma de artículos puntualizaciones a su doctrina. Algunos de ellos están recogidos, en versión castellana, en *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992. Por cierto, que la introducción de C. Moya a esta obra constituye una buena presentación de las líneas de fuerza de la concepción davidsoniana de la mente.

[211] Cfr. D. Davidson, «Mental Events» y «The Material Mind», en ob. cit., págs. 210, 214 y 248.

[212] Cfr. «The Material Mind», en ob. cit., pág. 249.

son irreducibles, pero también imprescindibles. Aun si las explicaciones de la conducta que demos con ellos no satisfacen los requisitos más exigentes de la cientificidad, prescindir de ellos significaría renunciar a toda explicación[213].

De esta manera la posición de Davidson coincidiría en muchos puntos con posiciones antirreduccionistas y antieliminacionistas a las que ya hemos tenido ocasión de aludir, como las del último Putnam o la de T. Burge; coincidencia que Davidson admite y cifra en la tesis de que el contenido intencional de las actitudes proposicionales ordinarias no puede explicarse en términos de estados o procesos físicos, fenoménicos, causal-funcionales, computacionales, sintácticos, etc. que sean especificados de un modo no intencional y no tengan en cuenta la relación del individuo al que se atribuyen con su entorno físico y social[214].

Como más de alguna vez se ha señalado, la propuesta davidsoniana presenta *prima facie* cierto aire paradójico. En primer lugar, ¿cómo es posible que se pueda asegurar que no van a encontrarse leyes psico-físicas? ¿No es éste un punto que sólo el desarrollo de la propia neurofisiología podría establecer? ¿No se trata de una cuestión empírica que no puede ni debe intentarse zanjar mediante consideraciones *a priorísticas?* Todas estas preguntas son especialmente pertinentes cuando se formulan a alguien que, como Davidson, se ha declarado en múltiples ocasiones profundamente influido por los planteamientos de Quine.

En segundo lugar, si se niega la existencia de leyes psicofísicas, ¿sobre qué base podemos apoyarnos para defender la tesis de la identidad de los eventos físicos y los eventos psíqui-

---

213 Cfr. «Mental Events» en ob. cit., pág. 214.

214 Cfr. «El conocimiento de la propia mente», en *Mente, mundo y acción*, págs. 140-141. El antiindividualismo y el externismo que el final del texto deja traslucir tiene en Davidson, como en Putnam y Burge, razones semánticas de las que me he ocupado, junto con mi compañero N. Sánchez, en «Interpretación: radical y cultural». A pesar del parentesco de las posiciones de Davidson con las del último Putnam y Burge, hay ciertas diferencias entre ellas en las que el aludido trabajo de Davidson también hace hincapié.

cos? ¿No ha sido acaso siempre la confianza en que una neurofisiología del futuro establezca tales leyes lo que ha funcionado de acicate para las propuestas identificadoras?

Hay que hacer notar que Davidson no ha pretendido jamás negar que puedan existir generalizaciones psicofísicas correctas. Negar esto hubiera significado negar la validez de alguno de los resultados ya obtenidos por la neurofisiología. Lo único que Davidson quiere negar es que estas generalizaciones sean leyes estrictas. Su tesis no es la de la irreductibilidad nomológica de lo mental. Puede haber —de hecho hay— enunciados generales con forma de ley relacionando lo mental y lo físico... sólo que no son estrictamente hablando legaliformes. Aun cuando fuéramos a dar con una generalización psico-física verdadera no estocástica, no estaríamos justificados para creerla sino aproximadamente verdadera[215].

Cuando Davidson especifica qué es lo que hay que entender por leyes estrictas o generalizaciones legaliformes *(lawlike* es el término que emplea) en un sentido fuerte, nos enteramos de que por tales hay que comprender enunciados generales capaces de soportar condiciones contrafácticas y subjuntivas y que, además, sean apoyados por sus casos[216].

Ahora bien, el mismo Davidson reconoce que no hay criterios inequívocos para decidir si un enunciado general es una ley estricta o no, aunque ello no signifique que no haya razones para decidir en un sentido u otro en un caso particular.

Luego la tesis de Davidson es que, aunque no cabe una prueba exhaustiva, hay buenas razones para pensar que las generalizaciones psicofísicas jamás constituirán leyes estrictas. ¿Cuáles son estas razones? La razón fundamental que apunta Davidson ya nos la hemos encontrado antes en nuestra exposición, es el carácter holista del ámbito mental; carácter que, según el filósofo norteamericano, no tiene parangón en el

---

[215] Cfr. «Mental Events», en *Essays on Actions and Events*, pág. 216.

[216] «Enunciados legaliformes son enunciados que soportan afirmaciones contrafácticas y subjuntivas, y que son soportados por sus casos», ídem, pág. 217.

ámbito de la teoría física, y hace razonable suponer que no podemos esperar sino burdas correlaciones entre los fenómenos psicológicos y los físicos[217].

Ya vimos, cuando criticamos las tesis del materialismo eliminativo, cómo Davidson insistía en este carácter holista del ámbito mental y la razón por la que el ámbito físico carecía de él. La atribución de estados mentales a un sujeto obedece a consideraciones de coherencia global de esos estados entre sí y con la conducta que queremos interpretar. Las relaciones entre eventos físicos, por contra, son relaciones causales, no de coherencia[218]. Pero ¿por qué esta diferencia habría de implicar la

---

[217] Cfr. «Psychology as Philosophy», ob. cit., pág. 231.

[218] Podemos entender ahora algo que no está explícito en el planteamiento davidsoniano: el sorprendente ascendiente quineano de su argumentación. Davidson llega a reflexionar sobre la naturaleza de lo mental a partir de la consideración del problema de la interpretación radical, de modo análogo a como Quine se plantea el problema de la intensionalidad —característica de los estados mentales que son actitudes proposicionales— a partir del problema de la traducción radical. Uno y otro constatan que la atribución de estados mentales a un sujeto cuya conducta lingüística (o no) se quiere explicar está sometida a constricciones de coherencia —la que deben guardar los estados mentales que le atribuyo para explicar su conducta bajo cierta interpretación de la misma—; constricciones que no tienen parangón en el ámbito físico. A partir de aquí deduce Quine su bien conocida tesis a propósito de las entidades intensionales. Éstas están no sólo infradeterminadas sino indeterminadas empíricamente. No habiendo *facts of matter* —cuestiones materiales, podríamos traducir un tanto forzdamente este juego de palabras quineano— a propósito de la intensión, no hay tampoco *matter of facts* —cuestiones de hecho—. O dicho de otra manera, si no hay hechos materiales a los que remitir la intensión (ni la intencionalidad) no hay manera empírica de controlar las teorías al respecto. Lo que a un fisicalista y empirista como Quine le lleva a la drástica solución eliminacionista: no hay intensiones, ni significados (excepto el estimulativo de las oraciones observacionales ocasionales holofrásticamente entendidas, pues en caso contrario el empirismo se autodestruye) ni, por tanto, tampoco eventos mentales. Pero Davidson es algo más realista que Quine a propósito del significado (y menos fisicalista, y nada empirista, lo que todo junto da un grado, si es que alguno, considerablemente menor de indeterminación de los contenidos intencionales). De hecho él empezó confiando —confianza que no está claro que todavía mantenga— en la posibilidad de construir, merced a una utilización de la teoría tarskiana de la verdad, una teoría empírica del significado. Y si hay teoría —y esto vuelve a ser quineano, la tesis del compromiso ontológico— es que hay dominio de entidades sobre el que la teoría versa. Luego hay significados. Luego hay intensiones y eventos mentales. Aunque éstos no obedezcan a las normas que

imposibilidad, y no la mera dificultad, de encontrar leyes estrictas que los correlacionaran, leyes psico-físicas?

Para llegar a esta conclusión Davidson se apoya en una reinterpretación del famoso nuevo enigma que a propósito de la inducción planteó N. Goodman[219]. Como es bien sabido Goodman propuso la comparación de los enunciados generales «Todas las esmeraldas son verdes» y «Todas las esmeraldas son verdules», donde «verdul» es un predicado que significa que, si cuadra a un sujeto, entonces éste es verde antes de determinado momento *t* —por ejemplo, el año 2020 después de Cristo—; y si observado después, entonces es azul.

Obviamente todas las observaciones realizadas hasta hoy apoyan la generalización de que todas las esmeraldas son verdes, pero aunque estas observaciones cuadran también con la generalización de que son verdules no diríamos que la apoyan (luego por los criterios de Davidson estas últimas generalizaciones no serían legaliformes en un sentido fuerte).

De estas consideraciones dedujo Goodman que ciertos predicados («verdul» sería uno de ellos) son inadecuados para constituir enunciados generales nomológicos; mientras que Davidson defiende que lo que todo esto demuestra no es que haya cierta clase de predicados apropiados para construir leyes, sino que sólo tendremos leyes cuando nos encontremos con enunciados generales de los que sepamos *a priori* que los predicados que conectan están «hechos los unos para los otros»;

---

rigen los *facts of matter*. En cierto sentido, Davidson invierte el planteamiento quineano (lo que no deja de ser una manera de ser deudor de él). Para Quine, si no hay *facts of matter* no puede haber realmente *matter of facts* ni, por tanto, teoría. Para Davidson, aunque no haya *facts of matter* puede haber teorías, porque éstas se rigen por una mezcla inextricable de consideraciones empíricas y de coherencia. Lo único —y esto es parte del peaje, la más inocente quizás, que se paga al fisicalismo— es que esa teoría no será una teoría nomológica en sentido fuerte. Como ya advertí, la teoría davidsoniana sobre lo mental es fuertemente deudora de sus tesis en filosofía del lenguaje. A propósito de éstas Cfr. M. Hernández, *La semántica de Davidson*, Madrid, Visor, 1990.

[219] De un «new riddle of induction» —nuevo por contraposición al viejo, al humeano— habla N. Goodman en *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1955. págs. 74 y sigs.

tal y como es el caso de los predicados «ser una esmeralda» y «ser verde»; pero no de «ser una esmeralda» y «ser verdul»[220].

Pues bien, justamente lo que el carácter holista de lo mental, carácter del que carece lo físico, nos mostraría según Davidson sería que los predicados físicos y los predicados mentales son, por así decir, lógicamente heterogéneos y que, por tanto, los enunciados generales que los relacionen no serán leyes estrictas. Se parecerán más al enunciado «todas las esmeraldas son verdules» que al enunciado «todas las esmeraldas son verdes».

En mi opinión el argumento de Davidson gana en credibilidad cuando no se lo mantiene al nivel abstracto en que él lo formula y se ejemplifica. Antes, cuando tratamos la irreductibilidad nomológica de las ciencias especiales a la física, consideramos lo que ocurriría si intentáramos explicar el comportamiento económico de la gente desde la microestructura de sus organismos. Podemos ahora retomar el ejemplo de la economía[221].

Es obvio que cada predicado es un instrumento que nos permite clasificar las entidades del mundo. El predicado «...es una moneda», por ejemplo, nos permite agrupar a ciertas entidades y distinguirlas de otras. Si quisiéramos encontrar un predicado físico que redujera a este predicado económico, un requisito que necesariamente habría de cumplir es el de la coextensividad. Ahora bien ¿qué tipo de predicado físico podría cumplir esta condición?

Si consideramos que una moneda puede estar hecha de cobre, de bronce, de plata, de oro, de aluminio, o incluso de papel; que puede ser circular, octogonal, cuadrada, rectangu-

---

[220] «To be made for each other» es la expresión que baraja Davidson. Cfr. «Mental Events», ob. cit., pág. 218. Por lo demás no creo que las interpretaciones de Davidson y Goodman sean incompatibles. El ejemplo de éste muestra que hay predicados que no son «proyectables»; que no sirven para caracterizar clases naturales ni, por tanto, para formular con ellos auténticas leyes. Lo que Davidson añadiría es que la no proyectabilidad puede ser relativa.

[221] Expuse estas consideraciones en «Panorama actual de la filosofía analítica de la mente...», pág. 126.

lar, etc., está claro que ese predicado será tremendamente complejo... y en la misma medida completamente inútil para formular con él cualquier tipo de generalización nomológica. ¿Quién se atrevería a decir, vamos a suponer, que porque todas las monedas que se hubieran encontrado hasta ahora fueran de plata todas las monedas en el futuro deberían serlo?

Una consideración como ésta nos sirve para ver la verosimilitud de la afirmación de que las correlaciones entre predicados económicos y predicados físicos que pudieran formularse no tendrán un valor nomológico estricto. No están, por decirlo a la manera de Davidson, hechos los unos para los otros. No son relativamente proyectables. Aun si toda moneda es una entidad física, de ahí no se sigue que la propiedad «ser una moneda» pueda hacerse equivaler a ninguna propiedad física. Y algo parecido es lo que sugiere Davidson que pasa con los eventos mentales y los físicos.

Hemos visto ahora la justificación de Davidson para defender el carácter anómalo de su monismo materialista, pero aún no hemos visto sus razones para defender este mismo monismo; es decir, sus razones para defender la identidad de los eventos mentales y los eventos físicos. Los puntos fundamentales de su argumentación a este respecto son los siguientes.

Davidson parte de que al menos entre ciertos eventos mentales y ciertos eventos físicos hay una interacción causal (la percepción sería según Davidson un ejemplo de esta interacción). A esto añade una concepción nomológica de la causalidad según la cual para todo enunciado causal singular referente a dos eventos, existe una descripción de estos por la que los mismos ejemplifican una ley estricta; o dicho de otra forma, para todo enunciado causal singular existe una ley estricta que lo apoya sobre la clase de eventos a la que pertenece el que refiere aquél; aunque no sea necesario que la ley y el enunciado causal singular describan o refieran los eventos en los mismos términos.

Sobre la base de estos dos principios Davidson puede concluir la identidad de los eventos físicos y mentales. Si un evento *m* (por ejemplo, la conciencia de una sensación visual) es

producido por un evento *f* (por ejemplo, la excitación del nervio óptico como consecuencia de la estimulación que ciertos rayos luminosos, de determinada longitud de onda, provocan en las neuronas de nuestra retina) entonces, según el segundo de los principios de Davidson a los que acabamos de aludir, hay una descripción de *m* y de *f* por la que su relación causal ejemplifica una ley estricta.

Ahora bien, sabemos que mientras mantengamos la descripción mentalista de *m* no será posible que su relación con *f* obedezca a una ley estricta, pues entonces nos enfrentaríamos con una ley psicofísica estricta y ya hemos visto las razones que tiene Davidson para dudar que tales leyes sean posibles. Luego la descripción de *m* bajo la que su relación con *f* ejemplificará una ley estricta deberá ser una descripción física, y esta conclusión se refuerza si consideramos que es justamente la teoría física la que más promete suministrarnos un sistema de leyes estrictas que conecten todos los eventos.[222] En consecuencia, dado que *m* y *f* están causalmente conectados, *m* deberá admitir una descripción física, aunque ésta nos sea desconocida en el presente.

La posición de Davidson se mantiene en un tenso equilibrio entre naturalismo y antinaturalismo. Al antinaturalismo le concedería Davidson algo tan importante como la imposi-

---

[222] En realidad, Davidson considera que las generalizaciones psicológicas no pueden constituir leyes estrictas, y ello por la misma razón por la que no pueden constituirlas las generalizaciones psico-físicas: debido al carácter holista del ámbito psicológico. Cfr. «Mental Events», ob. cit., págs. 222-223 y 224. Si no se acierta a ver la conexión entre el holismo y el carácter débil de las generalizaciones psicológicas basta pensar en un punto sobre el que ya insistió Quine y que Stich utilizó en favor de su posición eliminacionista. El carácter holista de lo mental implica que los estados mentales tienen una identidad ambigua. En efecto, si el contenido de las actitudes proposicionales o de los estados mentales se determina basándose en consideraciones holistas, una creencia, por ejemplo, que puede tener la misma expresión —«Colón descubrió América»— tendrá en realidad un contenido diferente para distintos individuos según las conexiones que para cada uno tengan los diferentes conceptos que articulan la creencia —para un competente historiador, o para un ignorante de los hechos geográficos e históricos más elementales.

bilidad de reducir lo mental a categorías ajenas a lo mental y, por lo tanto, la imposibilidad de reducir la psicología (y las ciencias humanas en general) a ninguna otra ciencia. De su enfoque, además, parecería desprenderse algo incluso más importante que la tesis antireduccionista, algo que constituye el principio fundamental de las posiciones hermenéuticas y antipositivistas: la peculiaridad epistemológica y metodológica de la psicología (y de las ciencias humanas en general) frente a la física (y las ciencias naturales en general).

La peculiaridad de la psicología queda admitida desde el momento en que Davidson insiste en su carácter anómalo. Según él no caben en psicología (ni siquiera en la psicofísica) las leyes estrictas; sólo las generalizaciones. Y la razón de ello, y esto todavía parecería acercar más a Davidson a los enfoques hermenéuticos, sería el carácter interpretativo de esta ciencia.

Y sin embargo, a pesar de estas concesiones al antinaturalismo, el enfoque davidsoniano parece ser fundamentalmente objetivista, y de ahí vienen a mi entender sus principales problemas. El naturalismo objetivista de Davidson no estriba sólo en el reconocimiento de que todo evento psíquico es un evento material —el carácter monista de su ontología— sino sobre todo en el carácter meramente interpretativo[223] a que su teoría parece condenar a lo mental.

Si lo psicológico no se concibe sino como una teoría que sirve para explicar la conducta, fundamentalmente lingüística, no parece que podamos ir mucho más allá de la vieja teoría de la «ficción lógica». Se ve bien esta consecuencia en el epifenomenalismo que, a pesar de todo, amenaza la posición davidsoniana. Porque si admitimos que no podemos hablar de relaciones causales particulares sin suponer que están respaldadas

---

[223] A pesar de no tener muy claro si alguna de las objeciones que le formula a Davidson son correctas —las que se basan en la posibilidad de alucinaciones sistemáticas, o en la indeterminación de los contenidos de las actitudes intencionales— en líneas generales creo que es éste un punto bien visto por C. Moya en su introducción a *Mente, mundo y acción*. Cfr. su conclusión. pág. 38 y sigs.

por leyes causales universales, y que estas leyes sólo se dan entre eventos físicos, ¿no estamos obligados a concluir que todo evento (sea psíquico o de cualquier otro tipo) sólo es causalmente eficaz en tanto que es un evento de naturaleza física?

Ello por no decir nada de las dificultades que un enfoque como el davidsoniano va a tener para acomodar en su seno la subjetividad[224], o el fenómeno del acceso privilegiado que cada persona tiene a, al menos, algunos de sus propios estados y eventos mentales[225].

La única vía transitable que a mi entender queda para resolver todos estos problemas pasa entonces por abandonar de manera radical el objetivismo. Elaborar una alternativa que se base en los planteamientos del segundo Wittgenstein[226] utilizando, como ya hemos adelantado, las aportaciones, sorprendentemente coincidentes en muchos aspectos, de algunos autores provenientes del ámbito de la fenomenología existencial y hermenéutica.

Lo primero que llama la atención si comparamos las tesis de Wittgenstein con las de Ryle o las de Davidson es que aquél, a diferencia de éstos, no acepta el monismo ontológico; algo que suele obviarse por la insistencia que se pone en caracterizar la posición de Wittgenstein como conductista.

---

[224] «El mito de lo subjetivo» es el instructivo título de uno de sus trabajos al respecto recopilado en *Mente, mundo y acción*. Aunque éste es un punto que merecería un tratamiento extenso diré que en mi opinión el error de Davidson estriba en deducir de la premisa correcta de que el lenguaje con que describimos lo subjetivo debe ser publico, la falsa conclusión de que lo subjetivo es un mito.

[225] Davidson afronta este problema en «El conocimiento de la propia mente», recopilado igualmente en *Mente, mundo y acción*. Pienso que su error vuelve a ser análogo al que expuse en la nota anterior. Es para mí claro que sin un contexto social y lingüístico yo no podría autoatribuirme ciertos eventos, procesos o estados psicológicos, dolor por ejemplo. Pero no es menos cierto que no por ello dejaría de tener dolor. Y la autoridad de la primera persona no depende sólo de aquel contexto social y lingüístico, sino también de mi tener ciertos estados o de desarrollar ciertos procesos.

[226] Que se base y no simplemente repita porque el mismo Wittgenstein, como vamos a ver, fue bien consciente de la insuficiencia de sus puntos de vista en cuestiones muy decisivas.

Y sin embargo, Wittgenstein se pronuncia rotundamente al respecto. Si él habla de una ficción, cuando alude a lo que no es conducta, nos advierte que, en todo caso, se trata de una ficción lógica[227]. Como vimos Ryle había concluido que todo excepto el mundo objetivo, del que forma parte la conducta humana, es una ficción; respetable en el caso de las disposiciones, a desterrar en el caso de los supuestos eventos, procesos o sucesos mentales internos. Y Davidson, con su teoría interpretativa de la mente, no parece ir mucho más lejos: si esos eventos, procesos o sucesos mentales son algo más que ficciones, sólo lo serán *qua* eventos, procesos o estados físicos.

Wittgenstein, por contra, no quiere negar que existan procesos, o eventos, o estados que, *qua* mentales, sean internos. Todo lo que quiere mostrar es que por sí mismos esos procesos, eventos o estados puedan explicar el significado de nuestros conceptos psicológicos. Éste es el mito gramatical que quiere criticar. No se trata, por ejemplo, de negar que haya un proceso mental que sea el recordar. Negar esto, a su entender, equivaldría a negar que nadie se acuerde jamás de algo. Lo que Wittgenstein quería negar era, simplemente, que la imagen del proceso interno pueda dar la idea correcta del significado de una palabra, en este caso de «recordar» [228].

El mito que Wittgenstein pretende combatir no es, pues, un mito ontológico: los procesos, eventos, sucesos... mentales ciertamente existen. El mito es gramatical: que la designación de, o la referencia a, tales procesos, eventos, sucesos, etc., constituyan el significado de tales conceptos. Y para combatir semejante mito la estrategia de Wittgenstein consiste en mostrar que la referencia a aquellos procesos no juega ningún papel esencial en la constitución del significado de nuestros conceptos psicológicos. Su famoso ejemplo del escarabajo en la caja es, quizás, la mejor concreción de esta estrategia.

---

[227] Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, #307.
[228] Cfr. *Investigaciones Filosóficas*, #306.

Recordemos que con el mismo nos invita a considerar el caso de un juego de lenguaje en el que cada uno de los que intervienen en él tiene una caja con algo en ella a lo que se llama «escarabajo», pero nadie puede mirar en la caja de otro, y todo el mundo dice que sabe lo que es un escarabajo únicamente mirando al de su propia caja. Pero, señala Wittgenstein, a efectos de la fluidez del juego, es perfectamente irrelevante que todos los participantes en él tengan un escarabajo en su caja. Hasta podría suponerse, sin que nada varíe sustancialmente, que el contenido de las cajas cambia constantemente o, incluso, que la caja esté vacía. Dada la irrelevancia del contenido de la caja, lo que haya dentro de ella no tiene cabida dentro del juego de lenguaje, la palabra «escarabajo» que los interlocutores utilizan en el juego no es un nombre para designarlo[229].

Sustituyamos «escarabajo» por cualquier concepto psicológico y la moraleja del ejemplo estará clara. Sin negar que los eventos, procesos, sucesos, etc. mentales existan, lo que Wittgenstein quiere negar es que nuestros verbos psicológicos sean simples nombres para ellos que adquieren significado por medio de una especie de definición ostensiva privada.

A quien está tentado de pensar el significado de los conceptos psicológicos según este modelo es a quien Wittgenstein le recomienda que imagine el caso anteriormente citado, en el que la naturaleza de tales eventos o procesos varía y, sin embargo, el uso de la palabra que lo denota permanece fijo. En este caso —apela Wittgenstein a una nueva metáfora— los procesos o eventos mentales serían como una rueda que no forma parte del mecanismo de nuestro lenguaje, pues puede moverse (alterarse) sin que nada (el uso de nuestras palabras) se mueva con ella[230]. En estas circunstancias, estos procesos, eventos

---

[229] *Investigaciones Filosóficas*, #293.

[230] «Imagínate un hombre que no pudiera retener en la memoria qué significa la palabra "dolor" —y que por ello llamase así constantemente a algo diferente— ¡pero que no obstante usase la palabra en concordancia con los indicios y presuposiciones ordinarios del dolor!» —que la usase, pues, como todos nos-

o sucesos mentales no serían, concluye Wittgenstein, ni un algo ni una nada, pues aunque existieran no jugarían ningún papel definido en el significado de los predicados psicológicos. Una nada prestaría el mismo servicio que un algo sobre el que nada pueda decirse[231].

Hay otra manera de resumir el argumento wittgensteiniano en este punto, una manera que ya nos es familiar: una definición ostensiva privada no puede dotar al significado de la dimensión normativa que le es consustancial —no permitiría distinguir entre usos correctos o incorrectos de una expresión.

Pero si los predicados psicológicos (ni ningún otro predicado) no obtienen su significado merced a una definición ostensiva privada ¿cómo lo obtienen? La respuesta más general

---

otros. Aquí quisiera decir: una rueda que puede girarse sin que con ella se mueva el resto, no pertenece a la máquina», *Investigaciones Filosóficas*, #271. A pesar de la fuerza de los ejemplos de Wittgenstein hay que reconocer que los mismos son peligrosos por simplificadoramente confundidores. ¿Podría una persona no retener en la memoria sólo lo que significa la palabra «dolor»? En el ejemplo anteriormente aducido, el del parágrafo 293, ¿podría un ser humano no percatarse sólo de que lo que hay dentro de la caja cambia? La respuesta a ambas preguntas es negativa. Si no fuera capaz de recordar lo que se llama «dolor» es más que probable que tampoco pudiera recordar cómo se llaman otras muchas cosas; discapacidad que sería fácilmente apreciable por los demás. Y si no pudiera notar que el contenido de la caja cambia, por ejemplo, de color o de forma, probablemente tampoco podría darse cuenta de que lo que está fuera de la caja cambia de color o de forma. Y esto volvería a ser públicamente detectable. El peligro de los ejemplos wittgensteinianos estriba en que los mismos sólo tienen sentido desde una concepción del significado de los predicados psicológicos y desde una filosofía de la mente —la de la definición ostensiva interna, la cartesiana— que no son las del mismo Wittgenstein. Pues sólo desde estas posiciones el significado de los predicados mentales y los mismos estados mentales están conceptualmente desligados de toda otra realidad. Si no se tiene en cuenta esto, es fácil llegar a pensar que Wittgenstein es un conductista que niega la existencia de lo mental.

[231] Cfr. *Investigaciones filosóficas*, #304. Volvemos a insistir: que las sensaciones (o cualesquiera otros eventos, procesos o estados mentales) no sean ni un algo ni una nada no es una tesis de Wittgenstein, sino la conclusión inevitable a la que, a su entender, conduciría la adopción de una filosofía de la mente y una teoría del significado que no es la suya. Para Wittgenstein una sensación de dolor sería algo muy concreto: precisamente una sensación de dolor.

de Wittgenstein a esta pregunta reza así: «un "proceso interno" necesita criterios externos»[232].

Quiere decir Wittgenstein que hay rasgos o manifestaciones en el comportamiento de un ser humano que constituyen verdaderos criterios, y no sólo síntomas, para la atribución a un sujeto de un proceso interno[233]. Es ese comportamiento común el que permite la existencia de un lenguaje psicológico.

Por ello no es que, como piensa el dualista, a partir del comportamiento y mediante un proceso de inferencia lleguemos a postular la existencia de un proceso o evento mental. Ello significaría considerar el comportamiento siempre como un mero síntoma (o como un mero signo, diría Strawson) y no como un criterio de los procesos mentales. Pero en la mayor parte de las situaciones, la constatación de un comportamiento es la constatación de la existencia de un proceso o un evento interno[234].

Hay, pues, según Wittgenstein, una relación conceptual entre los verbos psicológicos y el comportamiento de los sujetos a los que se atribuyen. Lo que no quiere decir que lo único que exista, y lo que signifiquen aquellos verbos, sea el comportamiento o disposiciones a ciertos tipos de comportamiento. ¿Es esto conductismo?

Antes de responder esta pregunta quiero hacer notar la coincidencia de Wittgenstein con los planteamientos de algunos fenomenólogos, Merleau-Ponty especialmente. Criticando la duda hiperbólica afirma que la argumentación cartesiana, que pretende defender lo dudoso de la existencia de las cosas visibles, sin dudar de nuestra visión considerada como simple pensamiento de ver, no es sostenible; pues el pensamiento de

---

[232] Cfr. *Investigaciones filosóficas,* #580.

[233] Sobre la distinción entre «criterio» y síntoma»; cfr. *Cuaderno azul y marrón*, pág. 53. Por otra parte, Strawson afirma algo parecido cuando defiende que no hay sólo «signos» sino criterios lógicamente adecuados que permiten adscribir lo que él llama P-predicados (predicados psicológicos). Cfr. *Individuals*, págs. 105-106.

[234] Cfr., *Investigaciones filosóficas,* parte II, #V.

ver implica haber tenido en ciertas ocasiones la experiencia de la visión auténtica o efectiva a la que el pensamiento de ver se asemeja; una experiencia en la que estuvo implicada la certeza de lo visto. Por lo que dialécticamente concluye: «La certeza de una posibilidad no es más que la posibilidad de una certeza, el pensamiento de ver no es más que una visión en idea, y no la tendríamos si no hubiéramos tenido, por otra parte, la visión en realidad»[235].

Si Wittgenstein escogía el caso del dolor, Merleau-Ponty toma el de la experiencia perceptiva —el «simple pensamiento de ver»—. No se trata de negar que ésta exista —¿cómo iba a haber si no percepción?— sino de subrayar su carácter parasitario con respecto al mundo —la necesidad de criterios externos de que habla Wittgenstein.

Cuando yo describo mi experiencia visual, al oculista por ejemplo, utilizo para ello predicados que aplico igualmente a los objetos del mundo. Y si estos predicados no hubieran tenido una aplicación mundana no sería mi experiencia susceptible de descripción. Dicho en términos heideggerianos: la forma de ser de la conciencia es prioritariamente ser-en-el-mundo. Sólo después puede dirigirse a sí misma, volverse reflexiva[236].

Pero volvamos ahora con la acusación de conductismo. El conductismo es una forma de objetivismo. El conductista no se compromete sino con la existencia efectiva de eventos objetivos. Lo que no es efectivamente objetivo —los estados dis-

---

[235] *Phénoménologie de la perception*, pág. 430.

[236] El argumento de Merleau-Ponty coincide con el dado por J. L. Austin en *Sense and Sensibilia,* Londres, Oxford University Press, 1962 (hay versión castellana —*Sentido y percepción*—, Madrid, Tecnos, 1981) o por A. Quinton en «The Problem of Perception», en G. J. Warnock (ed.), *The Philosophy of Perception*, Oxford, University Press, 1967 (hay versión castellana, México, FCE, 1974). Puesto que los predicados con que describimos nuestra experiencia perceptiva los hemos aprendido usándolos para caracterizar los objetos del mundo, la certeza que tengamos sobre el carácter de nuestra experiencia es parasitaria de la certeza que tenemos sobre las propiedades de los objetos del mundo.

posicionales en el caso de Ryle, por ejemplo— no pasa de tener el *status* de una ficción lógica (una entidad teórica, etc.) postulada para explicar lo que es efectivamente objetivo —la conducta—. Pero para Wittgenstein los predicados psicológicos no son sólo, ni principalmente, una teoría para explicar la conducta de los sujetos a los que los atribuimos. A través de ellos hacemos manifiesta nuestra actitud.

Si yo digo de alguien que está sufriendo, no significo sólo que se está comportando de cierta manera (que gime, que se queja, que llora, etc.) aunque este comportamiento sea el criterio para atribuirle dolor. Tampoco significo que debe haber un estado interno que explique esa conducta. Una y otra cosa podría decirlas de un robot que imitase la conducta humana. Pero no le atribuiría sufrimiento.

La atribución de sufrimiento supone más que todo eso. Cuando atribuyo sufrimiento a alguien, nos dice Wittgenstein, nuestra actitud hacia él es una actitud hacia un alma *(eine Einstellung zur Seele)*[237]. Es una actitud que tenemos hacia lo vivo, no hacia lo mecánico o hacia lo muerto[238]. Es porque estamos así puestos *(stellung)* en *(ein)* (esa actitud) que podemos, por ejemplo, sentir compasión. Una com-pasión *(Mitleid)* de la que podría decirse que «es una forma de convicción de que el otro tiene dolor»[239].

A lo que todas estas fundamentales observaciones —no demasiado atendidas, por otra parte— de las *Investigaciones filosóficas* apuntan es al carácter existencial del lenguaje psicológico. Éste no es una teoría que nos permita explicar el comportamiento de los demás (o no es sólo, o básicamente, esto). Lo que el uso del lenguaje psicológico supone es una forma de vivir, para con uno mismo y con los demás.

---

[237] Cfr. *Investigaciones filosóficas*, #420, y parte II, #IV.

[238] «Y también un cadáver nos parece absolutamente incapaz de sentir dolor —Nuestra actitud hacia lo que está vivo, no es como hacia lo que está muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes», *Investigaciones filosóficas*, #284.

[239] *Investigaciones filosóficas,* #284.

No es preciso ser un gran conocedor de Heidegger para percatarse de la proximidad de planteamientos. La existencia *(Da-sein)* humana es una existencia con *(Mit-sein)* otros. Una existencia que implica siempre una forma de encontrarse o sentirse *(Befinden).* A propósito de la mirada dirá Merleau-Ponty que la del otro no me transforma en objeto, como la mía no le transforma en objeto a él, a menos que nos retiremos al fondo de nuestra naturaleza pensante, adoptemos una perspectiva inhumana, dejemos de comprendernos mutuamente para pasar a observarnos como un insecto[240].

Ya lo advertimos: la mirada cartesiana petrifica. Y es esta mirada cosificadora la que resulta esencial a cualquier psicología objetiva. Al conductismo, por tanto, también. La reflexología de Pavlov, por ejemplo, trata el comportamiento como una cosa, lo inserta y reabsorbe en el conjunto de hechos y relaciones que constituyen el universo[241].

---

[240] Cfr. *Phénoménologie de la perception*, pág. 414.

[241] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement,* pág. 139. La crítica de Merleau-Ponty al objetivismo común a la reflexología de Pavlov y al conductismo de Watson es de lo más significativa —y nunca mejor dicho—. El texto aludido continúa así: «Cuando hemos querido definir las variables de las que efectivamente depende, no las hemos encontrado en los estímulos considerados como hechos del mundo físico, sino en las relaciones que no están contenidas en ellos, desde la que se establece entre dos matices de gris, hasta las relaciones funcionales del instrumento y el objeto, y las relaciones de expresión mutua de la conducta simbólica... La noción equívoca de estímulo se desdobla con el análisis: recubre y confunde el hecho físico tal como es en sí y, por otra parte, la situación tal como es "para el organismo", única decisiva en las reacciones del animal. Está establecido, contra el conductismo, que no puede identificarse el "contorno geográfico" y el "ámbito del comportamiento"». Las relaciones eficaces en cada nivel, en la jerarquía de las especies, definen un *a priori* de esta especie, una manera que le es propia de elaborar los estímulos, y así el organismo tiene una realidad distinta, no substancial, sino estructural». Es difícil exagerar la importancia de este riquísimo texto sobre el que vamos a volver inmediatamente. Sólo quiero aquí aprovecharlo para hacer una pequeña observación. Es común a los enfoques objetivistas —tanto en psicología cuanto en filosofía— creerse en posesión exclusiva de la cientificidad. Pero yo no conozco ningún filósofo —por muy partidario de la naturalización de la epistemología que se diga— mejor informado que Merleau-Ponty de la psicología de su tiempo. Este mismo texto denota una profunda asimilación de la psicología gestáltica —para la distinción entre "contorno geográfico" y "ámbito geográfico"; cfr.,

¿Conductismo en Wittgenstein —o en Merleau-Ponty, a quien ya vimos reivindicar la centralidad de una noción como la de comportamiento—? De momento nuestra respuesta a esta pregunta es que la concepción wittgensteiniana de lo mental no responde a los enfoques objetivistas. Comprender el lenguaje psicológico no es disponer de una teoría para explicar un fenómeno objetivo: la conducta. Para comprender ese lenguaje se debe estar situado en esa compleja red de actitudes mutuas que constituyen nuestra forma de vida. Sólo si estamos puestos en ella, si nos encontramos en ella, podemos entendernos a nosotros mismos y a los demás como sujetos adecuados de predicados psicológicos. Un sujeto que no se deja reducir a cosa extensa y unos predicados que no se dejan analizar en los términos perfectamente objetivos de la física. Por eso puede preguntarse Wittgenstein si no resulta absurdo decir que un cuerpo tiene dolor para, poco más adelante, apuntar que aunque la conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido, es la persona doliente la que manifiesta dolor[242].

De un cuerpo resulta absurdo decir que tiene dolor. Me duele la mano, pero no es mi mano, sino yo, quien tiene dolor. «Me duele la mano» tiene sentido; pero «mi cuerpo tiene dolor en la mano» es absurdo. Es la persona el sujeto de los predicados psicológicos. No el cuerpo... ¡ni tampoco el alma! Por eso dice Wittgenstein que tener una opinión es un estado no del alma, ni del espíritu, sino de una persona[243].

Y esos predicados psicológicos, por otra parte, aunque criteriológicamente conectados con el comportamiento, tampoco se dejan reducir al lenguaje objetivo de la física. El recono-

---

por ejemplo, K. Koffka, *Principios de la psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1973— y una aguda comprensión de las insuficiencias de la psicología objetiva. Por otra parte, es imposible negar su «productividad». Bastaría comparar lo que aquí dice Merleau-Ponty con la teoría de la percepción que elaboró J. Gibson y que cuenta como una de las aportaciones más significativas al campo de la psicología de la percepción. Cfr., por ejemplo, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

[242] Cfr. *Investigaciones filosóficas*, #286 y 302.

[243] Cfr. ídem, 573.

cimiento de las expresiones faciales, su descripción, no es el reconocimiento o la descripción de ciertas características mensurables del rostro. También por ello tenemos la capacidad de imitar un rostro sin necesidad de mirarnos en el espejo[244].

Wittgenstein está aquí rozando un tema de gran tradición en los planteamientos fenomenológicos. Ya Husserl había distinguido entre el cuerpo como realidad física —*Körper*— y el cuerpo como realidad vivida —*Leib*—[245]. Heidegger, por su parte, dedicó unas espléndidas páginas al tema de la espacialidad propia del *Dasein*[246]. Pero sin duda es Merleau-Ponty el autor de la tradición fenomenológica que más ha ahondado en el tema. Significativamente, para tratarlo convenientemente terminó entendiendo como necesario desempolvar una vieja categoría que el cartesianismo había condenado al ostracismo: la de «carne».

La idea está clara. El sujeto apropiado de atribución psicológica no es una sustancia inextensa dirigiendo un cuerpo físico —el fantasma en la máquina—. No es tampoco ese cuerpo físico exorcizado de entidades fantasmagóricas —la simple máquina—. El sujeto apropiado de atribución psicológica es un sujeto encarnado.

Hablábamos antes de estar puestos, de encontrarnos, de estar situados en el seno de una compleja red de actitudes mutuas como condición de posibilidad de comprendernos y comprender a los demás como sujetos de atribución psicológica. Ahora podemos añadir que nuestro cuerpo-vivido, nuestra encarnación, es la primera condición de ese situarse. Antes de apelar a la noción de carne, todavía en su *Fenomenología de la Percepción*, expresaba Merleau-Ponty una idea parecida. Si el sujeto está en situación, decía allí, si incluso no es más que una posibilidad de situaciones, solamente realiza su *ipseidad* merced al efectivo cuerpo por el que entra en el mundo, de modo

---

244 Cfr. ídem, 285.
245 Cfr., por ejemplo, *Meditaciones cartesianas*, #8.
246 Cfr. *Ser y tiempo*, #22-23-24.

que la esencia de la subjetividad se encuentra vinculada al cuerpo y al mundo, y el sujeto concreto que cada cual es resulta indisociable de uno y otro[247].

Por cierto que la noción de situación no es en todo este asunto de ninguna manera baladí. Para Gadamer la situación *(Situation* es el término que él utiliza) se caracteriza por la imposibilidad de objetivación, pues no se está frente a ella sino en ella[248].

Se comprenderá ahora que si se tiene una concepción situacional de la realidad psíquica se está en las antípodas del objetivismo del que el conductismo no es sino una variante (el dualismo sustancial, el funcionalismo, las teorías de la identidad, el eliminacionismo... otras). Y lo que acabamos de ver es que Wittgenstein tiene esa concepción. No se comprende el lenguaje psicológico si no se está situado en una compleja red de actitudes mutuas. Si no se es y no se ve a los otros como sujetos encarnados cuya conducta expresa sus estados psíquicos.

Pero por si queda alguna duda hay que decir que Wittgenstein hace todavía más clara, si cabe ésta, su concepción situacional de la realidad psicológica cuando reflexiona a propósito de la naturaleza significativa de nuestra conducta. Lo que sucede en determinado momento, apunta, tiene significado sólo en ciertas circunstancias *(umgebung).* Si —pone como ejemplo—sentado en mi habitación esperando que alguien me traiga dinero fuera a aislarse un momento de este estado de su contexto, ¿podría describirse como un estado de esperanza? Antes de responder afirmativamente haríamos bien en considerar que las palabras que pudiéramos decir o pensar ya no pertenecían a nuestro idioma, o que la institución del dinero no existía.

---

[247] Cfr. ob. cit., pág. 467. A propósito de la noción de cuerpo en Merleau-Ponty (también en Marcel y Sartre) se puede consultar con provecho la primera parte del libro de A. Aisenson Kogan, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México, FCE, 1981.

[248] Cfr. *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1993.

De manera análoga, pensamos en una coronación como ejemplificación de pompa y dignidad. Pero ¿y qué ocurre si, sacado el proceso de sus circunstancias, lo insertamos en otras en las que, por ejemplo, el oro es un metal barato cuyo brillo se considera vulgar, y la corona se considera como parodia de un sombrero respetable? [249]

Veíamos antes a Merleau-Ponty hacerse eco de la distinción koffkiana entre «contorno geográfico» y «ámbito de conducta». El jinete cabalgó sobre la superficie helada del lago Constanza —que es el ejemplo que pone Koffka— creyendo haber estado cabalgando siempre sobre un helado suelo firme. La superficie helada del lago Constanza constituye el «contorno geográfico» de su conducta. La supuesta pradera helada, el «ámbito de su conducta». Y es en este ámbito en el que hemos de situar la misma si queremos comprender lo que el jinete hizo. Colocarla en aquel contorno, a lo sumo, nos explicaría lo que le pasó. Pero en la descripción del ámbito de conducta es ineludible tener en cuenta la perspectiva del sujeto. No podemos prescindir para su caracterización de la dimensión intencional. El ámbito de conducta es el contorno geográfico tal y como lo ve —de ahí la importancia filosófica de la reflexión sobre lo que significa el ver como— el sujeto que actúa.

Los ejemplos de Wittgenstein apuntan a algo parecido. La conducta —o el comportamiento, si se prefiere— sólo es criterio de un acto mental si comprendemos el significado que esa conducta tiene en determinadas circunstancias. También podríamos decir: los fenómenos mentales son modificaciones de una forma de vida[250].

En definitiva: la conducta criterio de lo psíquico no es un evento natural. La conducta es criterio de lo mental sólo en cuanto que conducta significativa en el contexto de una forma de vida. Para atribuir un predicado psicológico a un sujeto no basta con observar, o inducir a partir de la observación de

[249] Cfr. *Investigaciones filosóficas,* #583-584.

[250] «Los fenómenos de esperar son modificaciones de esta compleja forma de vida», *Investigaciones filosóficas*, parte II, #i.

—recordemos a Ryle— cómo se comporta; debemos comprender el significado que tiene su conducta, cómo la misma lo sitúa en las circunstancias en las que se desenvuelve. El planteamiento de Wittgenstein milita pues contra la unidad de método, tan característica de los enfoques objetivadores de lo mental a partir de Descartes[251].

Reiteremos una vez más nuestra pregunta; ¿Wittgenstein conductista? Paradójicamente, Carnap la respondió por anticipado cuando denunció la corrupción que, a su entender, se estaba produciendo del conductismo en América con la apelación, por parte de ciertos autores, al concepto de conducta significativa. Para Carnap, estos falsos conductistas estaban en realidad muy cerca de lo que en Alemania se llamaba la psicología comprensiva o intuitiva y prefería para ellos, más que el rótulo de conductistas moderados, el de «adulterados» [252]. Lo que Carnap decía sobre algunos psicólogos norteamericanos podría haberlo dicho perfectamente respecto de Wittgenstein. ¿Conductista, conductista adulterado, en absoluto conductista...? Dejemos ya de cansarnos con estériles disputas verbales.

Lo que a estas alturas creo que habrá quedado claro es que Wittgenstein (y Merleau-Ponty, y Heidegger...) han roto con los presupuestos tradicionalmente asumidos por la reflexión filosófica sobre la mente a partir de Descartes. La mente no es un ámbito unificado y autocontenido de fenómenos cuasinaturales, transculturales y ahistóricos, regido por leyes estrictas,

---

[251] Quien más explícita y claramente sacó las consecuencias de los planteamientos wittgensteinianos para las ciencias sociales y humanas fue, sin duda, P. Winch. Cfr. al respecto su obra fundamental, *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1958. Si antes hablábamos de la «productividad» de los enfoques fenomenológicos para las ciencias humanas —la psicología, más en concreto— habría ahora que decir que los planteamientos wittgensteinianos respaldarían los enfoques comprensivistas en estas disciplinas: la psicología humanista, la anti-psiquiatría, la psicología cultural que propone el último Bruner, desencantado ya de una revolución cognitiva que le tuvo a él como uno de sus principales inspiradores... Cfr. J. Bruner, *Acts of Meaning*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1990.

[252] Cfr. R. Carnap, «Psicología en lenguaje fisicalista», en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico,* pág. 187.

antes por contra es una realidad ex-sistencial (la modificación de una forma de vida, apuntaba Wittgenstein), lo que quiere decir que su forma de ser no es la propia de la sustancia o la de los objetos, sino que es (sistere) siempre hacia fuera (ex) de sí, hacia un contexto o una situación de la que gana su contenido y su perfil. Un perfil que, por otra parte, nunca es perfectamente delimitado, de modo que no debemos esperar al respecto la formulación de leyes estrictas[253]. Realidad existencial, realidad anómala.

¿Y del proyecto ilustrado? De una buena psicofísica esperaba Descartes, ya lo vimos, que nos permitiera hacernos dueños y poseedores de nosotros mismos. Y Hume quería convertir la ciencia de la mente en un arma formidable contra toda superstición... Podemos volver a repetir aquí las reflexiones con que cerramos la exposición de nuestra concepción de la teoría del conocimiento. La ilustración puede devenir ella misma mito, y mito peligroso —ahí están las utopías huxleyanas a las que hemos visto aparecer continuamente—. Quizás la mejor manera de colaborar al proyecto ilustrado sea no descuidando la conciencia crítica. Habrá que reiterar cuantas veces sea preciso que no se puede cosificar la realidad psíquica. Y no sólo no se puede, tampoco se debe. No vaya a ser que ocurra aquí como predijo Picasso a propósito de Gertrude Stein: que terminaría pareciéndose al retrato que le había pintado. (Aunque un mundo absolutamente skinneriano-churchlandiano, donde todo sea control y manipulación, sea conceptualmente impo-

---

253 «Los fenómenos de pensar son muy diferentes entre sí. En absoluto estamos preparados para la tarea de describir el uso, pongamos por caso, de la palabra "pensar"... Y la idea ingenua, que uno se forja, no tiene nada que ver con la realidad. Esperamos ver un contorno liso y regular, y lo que encontramos es uno fragmentado. Aquí, podría realmente decirse que nos habíamos formado una falsa imagen. No debe esperarse que esta palabra tenga una explicación homogénea; más bien debe esperarse lo contrario... y eso mismo puede decirse naturalmente de todos los verbos psicológicos. Su aplicación no es tan clara ni tan fácil de ver como, por ejemplo, las palabras de la mecánica», L.Wittgenstein, *Zettel*, México, UNAM, 1981. Edición bilingüe, #110 y sigs.

sible, un mundo parcialmente skinneriano-churchlandiano me temo que siempre ha sido real).

Pero el lector puede reprocharnos que aunque hemos mostrado que los presupuestos tradicionales de la reflexión filosófica de la mente pueden ser desafiados, todavía no hemos mostrado que las teorías desde las que se desafíen sean teóricamente satisfactorias. ¿Qué pasa con la concepción del sujeto psicológico que el wittgensteinianismo o las teorías fenomenológicas incoan? ¿Acaso se puede desde estas coordenadas dar cuenta satisfactoria de características de lo mental tan difíciles de negar como el acceso privilegiado de la primera persona a, por lo menos, algunos de sus estados mentales? ¿Y qué pasa con el problema de la eficacia causal de lo mental?

El sujeto encarnado, o por decirlo strawsonianamente, la persona[254], a quien se convierte en sujeto apropiado de atribución psicológica y comportamental por antonomasia, no parece presentar los problemas de identificación e individuación que aquejan al alma desvinculada cartesiana, ni se presta a las aporías en este campo propias del materialismo reductivo o del funcionalismo. Pero un grave problema subsiste. Si lo mental tiene la naturaleza situacional que le hemos atribuido, si la mente no está autocontenida, no es una realidad estrictamente individual, ¿cómo dar cuenta de la autoridad de la primera persona?

Wittgenstein asumía —¿cómo podría negarlo?— que ciertos conceptos psicológicos presentan una asimetría en su uso en primera y en tercera persona. Tal es el caso, por ejemplo, de «sentir dolor» o de «tener una intención». En tercera persona estos predicados se adscriben sobre la base de criterios comportamentales; en primera persona, no. En tercera persona cabe la duda; en primera, no[255].

---

[254] En el ya clásico capitulo III de su obra *Individuals* defendió Strawson el carácter básico de la noción de persona. Lo que esta tesis quiere decir creo que queda claro, parcialmente al menos, por las consideraciones wittgensteinianas acerca del sujeto adecuado de atribución psicológica que hemos expuesto.

[255] Cfr. *Investigaciones filosóficas,* #246-247.

Ahora bien, ¿por qué mi autoadscripción del dolor es privilegiada con respecto a la adscripción de ese dolor a mí mismo por parte de otros? ¿No puede sugerirse acaso que es porque yo estoy familiarizado —por utilizar una expresión de raigambre russelliana— con él mientras los otros no? Pero si es así ¿no volvemos a deslizarnos por la pendiente de las definiciones ostensivas privadas que inevitablemente conduce a la reificación de la mente?

Wittgenstein intentó salir de este laberinto señalando que las proposiciones en primera persona, en las que intervienen estos verbos psicológicos asimétricos, podían tener un carácter expresivo antes que descriptivo. Decir «me duele la mano» sería la conducta lingüística que sustituye al quejarse; carecería, en consecuencia, de todo valor descriptivo y cognoscitivo[256].

Strawson ya criticó este movimiento wittgensteiniano que en su opinión no hace sino oscurecer los hechos y viene a mostrar el fracaso wittgensteiniano para reconocer el carácter especial de ciertos predicados —cruciales, a su entender— psicológicos[257]. En su opinión, lo que debemos hacer es aceptar que es un rasgo esencial de estos predicados el que admiten a la vez usos adscriptivos en primera y tercera persona, y que mientras los adscribimos a otros mediante la observación de su conducta, no es así como nos los auto-adscribimos[258]. ¡Pero esto es la formulación del problema, no su solución! Sabemos que los predicados psicológicos, algunos al menos, funcionan así. Lo que queremos es una explicación de por qué.

---

[256] Cfr., por ejemplo, *Investigaciones filosóficas,* #244, 246, 298, 408...

[257] Cfr. P. F. Strawson, *Individuals,* pág. 107. Dicho sea de paso, tampoco el mismo Wittgenstein se mostró muy satisfecho con esta solución: «Plan para tratar los conceptos psicológicos. Verbos psicológicos caracterizados porque la tercera persona del presente es verificada por observación, mientras que la primera no. Oraciones en tercera persona del presente: información. En la primera persona del presente: expresión (no del todo exacto)», *Zettel,* #472. Cfr. también *Investigaciones filosóficas*, parte II, ix.

[258] Cfr. ídem, pág. 108.

Tampoco el problema de la causación de lo mental tiene una solución más satisfactoria en las páginas wittgensteinianas. Una consecuencia de su obra es que muchos de quienes se dedicaron a analizar la acción humana empezaron a negar que la relación de ésta con los estados intencionales fuera una relación causal[259]. Aportar la intención o la motivación de una acción es ofrecer una descripción de ella, una racionalización que nos permite comprender su significado en un determinado contexto. No señalar un evento antecedente, lógicamente distinto, causalmente responsable de la misma.

El problema es que —dejando de lado la asimetría cognoscitiva que vuelven a tener motivos e intenciones— aunque hay mucho de correcto en todo esto los motivos y las intenciones, si es que han de dar cuenta de la acción, han de ser eficaces. Por más razones que tenga para querer cambiar de profesión, mientras no lo haga esas razones no dan cuenta de mi conducta. Y si finalmente lo hago, igual podría ocurrir que no lo hiciera por esas razones.

¿Estamos donde empezamos? Creo que no. Pero desde luego estamos todavía lejos de donde debiéramos. Siendo sumamente atractivo, hay que reconocer que el horizonte abierto por la filosofía de la psicología del segundo Wittgenstein, y en cuyos perfiles generales hemos visto coincidir a otros pensadores de la tradición fenomenológica y hermenéutica, todavía deja temas pendientes de gran envergadura.

---

[259] G. E. M. Anscombe, *Intention*, Ithaca, Cornell University Press, 1958; A. I. Melden, *Free Action*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1961, y R. S. Peters, *The Concept of Motivation,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1960, quizá sean los trabajos más representativos de esta estrategia.

III
A modo de conclusión: problemas abiertos

Al final de la parte que dedicamos a la teoría del conocimiento dejamos advertido que ésta debía desembocar en una teoría de la racionalidad. Quisiera ahora apuntar, aunque sea brevemente, cuáles son a mi entender los problemas fundamentales que ésta debiera abordar.

El problema de la racionalidad, ya lo vimos, se abre cuando quebrado el tradicional proyecto epistemológico se reconoce la historicidad y la pluralidad de los sistemas conceptuales. Este reconocimiento dispara una cantidad grande de cuestiones diferentes pero hay a mi entender tres que, en cierta manera, me parecen más importantes que el resto. Las quiero llamar el problema de la objetividad, el del relativismo y el de los fines de la razón, respectivamente. Y quizás los tres estén relacionados.

El problema de la objetividad es, en realidad, el viejo problema de la verdad. En el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* afirma Heidegger: «*Toda verdad es —con arreglo a su esencial forma de ser, la del "ser ahí"— relativa al ser del "ser ahí"*» y a continuación se pregunta «¿Significa esta relatividad precisamente que toda verdad sea "subjetiva"?»[1] Observaciones semejantes se pueden encontrar en los pragmatistas clásicos y en Wittgenstein.

---

[1] *Sein und Zeit*, pág. 227 (pág. 248 de la edición castellana. Énfasis original).

En realidad es una pregunta inevitable en cuanto se renuncia a la concepción especular del conocimiento o a la idea del-mundo-ya-hecho esperando a ser descubierto. La fuga de estos modelos parece empujarnos hacia un rebajamiento de la objetividad a intersubjetividad. Y sin embargo, a mi entender estas estrategias neopragmatistas no pueden funcionar. Aunque no podamos determinar la verdad por fuera de nuestras prácticas creo que hay que admitir como un hecho conceptual último que la verdad tiene para nosotros una fuerza normativa y una significación regulativa. La verdad es aquello que, nos guste o no, nos sirva o no, estamos obligados a creer, de modo análogo a como nuestro deber es aquello que, nos guste o no, nos beneficie o no, estamos moralmente obligados a hacer[2].

En cuanto al problema del relativismo, ha cobrado tal dimensión que casi se está tentado de identificarlo con el problema de la racionalidad[3]. De hecho, el problema del relativismo involucra no sólo serios problemas conceptuales sino que de alguna manera concierne a lo que puede ser la tarea de la filosofía en nuestra actual cultura[4]. También el relativismo parece ser una consecuencia inevitable de la quiebra de los presupuestos del tradicional proyecto epistemológico. Si los siste-

---

[2] La analogía entre los problemas de la lógica epistémica y de la filosofía moral no es algo que descubramos nosotros. Cfr., por ejemplo, R. Chisholm, *Teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 1982, pág. 11. Pero convendría profundizar más en ella.

[3] Una de las compilaciones ya clásicas al respecto es la de M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1982. El nexo que une a estas dos nociones lo deja claro Ch. Taylor casi en el mismo comienzo de su colaboración: «¿Qué entendemos por racionalidad? A menudo buscamos una caracterización de la misma en términos formales... Pero nuestro concepto de racionalidad es más rico. Lo que podemos ver cuando consideramos la cuestión que muchos de nosotros hemos estado planteando en este libro: ¿hay patrones de racionalidad válidos a través de las culturas?», *Rationality,* en ob cit., págs. 87 y 88.

[4] Cfr. A. MacIntyre, «Relativism, Power, and Philosophy», en M. Krausz (ed.), *Relativism,* Notre Dame, University Press, 1989; especialmente el 5 y último parágrafo, págs. 199 y sigs.

mas conceptuales son variables histórica y geográficamente ¿por qué habríamos de confiar en su conmensurabilidad?

Sin embargo, tampoco este problema carece de parangón en la tradición filosófica. ¿No es acaso la relatividad un desafío a la trascendentalidad? Un ámbito de conocimientos transcendentales sería un ámbito de conocimientos al resguardo de la amenaza de relatividad. El problema es que ésta parece afectar tanto a nuestras creencias más empíricas cuanto a las más abstractas[5].

Y no obstante, dista de estar claro que podamos prescindir de la postulación de una dimensión trascendental. ¿Cómo percatarse de la diferencia si no es contra cierto trasfondo de semejanza? Si el concepto que los kanakas tienen (o tenían, pues mucho me temo que a estas alturas poco debe sobrevivir de su original cultura) del «cuerpo», por ejemplo, no tuviera cierto parecido con el que tenemos nosotros ¿cómo podríamos decir siquiera que ellos difieren de nosotros en la concepción del cuerpo?[6] Quizás, pues, lo que necesitemos sea articular una concepción relativa de lo trascendental.

Respecto a los intereses de la razón poco hay que decir para entroncar el tema con los planteamientos de la tradición. Desde que Weber efectuara su distinción entre la racionalidad con arreglo a fines *(Zweckrationalität)* y la acción racional orientada de manera correcta *(richtig)* o, también, la racionalidad con arreglo a valores *(Wertrationalität)*[7], el de los intereses

---

[5] He tratado de la relatividad de nuestras creencias empíricas en «Sensación y percepción»;. y de la relatividad de una noción tan abstracta como es la de identidad en «Relativismo, identidad y sujeto», en L. Arenas, J. Muñoz y A. Perona (eds.), *El desafío del relativismo,* Madrid, Trotta, 1997. El problema del relativismo cultural lo abordé en «Etnocentrismo y barbarie», *Cuadernos de Filosofía y ciencia*, núms. 23/24, Valencia, 1994.

[6] M. Leenhardt, *Do kamo*, París, Gallimard, 1971. El capítulo XI de este libro es el lugar clásico para la diferencia entre las concepciones occidentales y melanesias de la personalidad.

[7] Los textos weberianos clave para estas distinciones quizás sean, «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», en *Ensayos sobre metodología sociológica,* Buenos Aires, Amorrortu, 1978, y el primer capítulo de *Economía y sociedad*, México, FCE, 1969.

de la razón se ha convertido en un tópico de la discusión, sobre todo en el seno de la tradición de la teoría crítica.

Así, en una bien conocida clasificación, Habermas distinguió entre las «ciencias empírico-analíticas», guiadas por un «interés de disponibilidad técnica de los procesos objetivados»; las «ciencias histórico-hermenéuticas», guiadas por el interés práctico de «conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción», y las «ciencias de la acción sistemáticas», que en su interpretación crítica Habermas entiende que deben estar guiadas por «un interés cognitivo emancipatorio»[8].

Creo que habría que concederle a Habermas la irreductibilidad de los intereses racionales más elevados a una mera racionalidad tecnológica. Pero lo que ya no tengo tan claro es que las ciencias empírico-formales estén guiadas sólo por los intereses de esta racionalidad; como tampoco que la relación entre intereses hermenéuticos y emancipatorios no merezca una seria reflexión. Pues ¿acaso podemos tener una idea emancipatoria sin auto-comprendernos?[9]

Confirmamos ahora algo que ya advertimos. La quiebra del tradicional proyecto epistemológico no supone la liquidación de los problemas clásicos de la teoría del conocimiento —supongo que no habrá pasado inadvertida la raigambre kantiana de las cuestiones planteadas—, si acaso su reformulación. La discusión en torno a la objetividad —el problema de la verdad— ; al relativismo —y a la trascendentalidad— y a los intereses de la razón son, a mi entender, los polos que focalizarán principalmente la discusión epistemológica.

---

[8] Cfr. «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como ideología,* Madrid, Tecnos, 1984.

[9] Obviamente estamos en el meollo de la polémica entre Habermas y Gadamer; Cfr., al respecto, H. G. Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico» y «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología», ambos recogidos en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994. También, P. Ricoeur, «Herméneutique et critique des idéologies», en *Du texte à l'action. Essais d' herméneutique II*, París, Seuil, 1986.

Por lo que hace a la filosofía de la mente abandonamos ésta en una situación bastante aporética. Cierto que habíamos rebatido los presupuestos usualmente asumidos por la reflexión filosófica sobre la mente desde Descartes. Pero no estaba claro que contáramos con una alternativa satisfactoria para los problemas en los que embarrancaban las teorías tradicionales: la autoridad de la primera persona, la eficacia causal de lo mental... El reto sería, pues, salvar estos escollos sin recaer en una u otra modalidad de aquellas teorías.

Pero en este horizonte de investigación probablemente no estemos absolutamente desorientados. Quizás haríamos bien en volver sobre alguno de los pasos dados por Wittgenstein. Veíamos que el filósofo austriaco señalaba a la persona como sujeto adecuado de atribución psicológica. Sirviéndonos de Merleau-Ponty decíamos que es esencial a este sujeto el estar encarnado.

Precisamente del cuerpo dirá Merleau-Ponty que es el vehículo del ser en el mundo, el sostén del mundo; y clarifica lo que quiere decir acudiendo a su problema favorito, el de la percepción: «sé —nos dice— que los objetos tienen muchas caras porque podría repasarlas, podría darles la vuelta, y en este sentido tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo»[10].

Dicho de otra manera, la percepción de los objetos del mundo como objetos (unitarios, por tanto) presupone un cuerpo-sujeto *(Subjektleib)* órgano de un poder motor. La conciencia de los objetos del mundo tiene como condición previa la conciencia de un «yo puedo»[11].

---

[10] Cfr. *Phénoménologie de la perception*, pág. 97.

[11] «Ahora bien, las propiedades intuitivas de la cosa percibida dependen de las del "cuerpo-sujeto" *(Subjektleib)* que posee su experiencia. La conciencia de mi cuerpo como órgano de un poder motor, de un "yo puedo", está supuesta en la percepción de dos sujetos distantes entre sí o, incluso, en la identificación de dos percepciones sucesivas que me doy de un mismo objeto... Ya que hay un cuerpo-sujeto, y ya que las cosas existen ante él, éstas se hallan como incorporadas a mi carne, pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las "puras cosas", esta-

Tenemos ahora una nueva determinación de ese cuerpo sujeto apropiado de atribución psicológica: esencialmente tiene una capacidad motora, esencialmente es un agente[12]. Y esta idea de agencialidad es, a mi entender, de suma importancia para los problemas que nos traemos entre manos por, al menos, dos razones —ambas apuntadas, como vamos a ver, por P. Ricoeur.

En primer lugar, porque los agentes ejemplifican un tipo de conocimiento de sí mismos —el conocimiento de la situación y movimiento de los miembros de sus cuerpos, el conocimiento de cómo moverse...— que no se rige por el modelo contemplativo. La acción, apunta como hemos anticipado Ricoeur, rompe con el prejuicio de que toda aseveración deba ser verificada por una observación, el prejuicio contemplativo. Actuando, hacemos verdadera una proposición que plantea el resultado de la acción, no estamos informando de un estado de cosas. Hay una prioridad del saber cómo sobre el saber qué. El cuerpo es un poder, y una aptitud; una capacidad es siempre anterior a la observación del propio cuerpo. El aprendizaje presupone un ejercicio previo al que se incorpora. En la acción no se puede aprender todo. Por ello termina recordándonos la protesta de Marcel y Merleau-Ponty contra la problematización objetivante de las situaciones en las que se está implicado prácticamente[13].

Por supuesto que estas observaciones no resuelven el problema del auto-conocimiento, entre otras cosas porque dada la complejidad que ya conocemos de lo mental, no puede haber

---

blecemos la actitud de puro conocimiento, y olvidamos la densidad de la "preconstitución" corporal que los lleva», *Posibilidad de la filosofía*, Madrid, Narcea, 1979, pág. 186.

[12] Sobre la importancia que el esquema motor tiene en la concepción merleau-pontiana del cuerpo, Cfr. H. Hall, «Merleau-Ponty's philosophy of mind», en G. Floistad (ed.), *Comtemporary philosophy. Vol. IV. Philosophy of Mind.*, The Hague, Nijhoff, 1983. Por lo demás sólo apuntar que no resultaría demasiado difícil poner en relación todas estas tesis con algunas de las enseñanzas que desde su investigación en psicología genética nos ofreció Piaget.

[13] Cfr. P. Ricoeur, *El discurso de la acción,* Madrid, Cátedra, 1981, pág. 32.

un fenómeno simple que cubrir bajo semejante rótulo. Pero son importantes porque nos ayudan a no obsesionarnos por el «modelo contemplativo». Parte del conocimiento incorregible que tenemos de nosotros mismos es semejante al conocimiento sin observación, al conocimiento práctico[14], que un agente tiene de sí, de su cuerpo y de su poder hacer con él. La agencialidad es, pues, muy probablemente una condición trascendental, una condición de posibilidad, de la autoridad de la primera persona. Antes de llegar a ser autoconscientes debemos ser agentes.

La segunda razón por la que la agencialidad es importante es porque nos suministra una idea alternativa a la idea humeana usualmente asumida —recuérdese, por ejemplo, que todo el análisis de Davidson pivota sobre su aceptación— de la causalidad. El agente es causa de sus acciones y de los cambios en el mundo que provoca con sus acciones. No es ésta una relación causal que conozcamos por observación, constatando —según el modelo humeano— una conjunción constante. Vemos, literalmente vemos, que el golpe que le propinó el campeón al mentón del aspirante fue lo que causó el K.O. de éste. Afortunadamente para el aspirante, el árbitro del combate no necesita que se repita varias veces el golpe y el rodar por tierra para decidir que el campeón es responsable de su K.O. y debe ser declarado vencedor del combate. Lo vuelve a advertir Ricoeur: en el discurso ordinario, el uso de la palabra «causa» es extremadamente complejo y solidario de la noción de agente. Sólo el prestigio del que goza el modelo humeano ha impedido reconocerlo. El agente es una especie de causa y, además, una causa peculiar, pues pone fin a la búsqueda[15].

---

[14] De «conocimiento sin observación» y de «conocimiento práctico» hablaba E. Anscombe en su libro *Intention*, Oxford, Blackwell, 1958, ## 8, 28 y 32.

[15] Cfr. P. Ricoeur, ob. cit., págs. 57 y 59. La idea, una vez más de ascendencia aristotélica, de la causalidad del agente ya fue subrayada en la década de los sesenta por autores como R. Taylor, *Action and Purpose,* Nueva Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966, y R. Chisholm, *Human Freedom and the Self,* Kansas, University Press, 1964.

En realidad, no es sólo que la acción nos suministre una idea no humeana de la causalidad. Es que, además, muy probablemente sea ésta nuestra concepción más básica del nexo causal y, de nuevo, la condición trascendental de posibilidad de cualquier otra concepción (la humeana incluida)[16].

De nuevo, no quiero decir que esto resuelva el problema de la eficacia causal de lo mental. Pero a mi entender estas consideraciones sí que rebajan considerablemente la perplejidad inicial que sentimos frente al problema. Parece bastante natural pensar en la relación entre lo mental y lo físico en términos causales porque, al fin y al cabo, el sujeto apropiado de atribución psicológica es un agente, causalmente responsable de sus acciones y de los cambios en el mundo que provoca con ellas. Y esta idea de causalidad es irreducible a ninguna otra porque resulta básica. Es ella la que nos permite entender las otras concepciones alternativas, y no al revés[17].

En cualquier caso, creo que por estas líneas podría y debiera ir una investigación de los problemas de la autoridad de la primera persona y de la eficacia causal de lo mental que se aparte de los presupuestos, a mi entender erróneos, heredados del mecanicismo cartesiano.

---

[16] Es la línea de argumentación que encontramos planteada en los últimos escritos al respecto de P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism, Some Varieties,* Londres, Methuen, 1985, y *Analysis and Metaphysics*, Oxford, University Press, 1991.

[17] Dicho sea de paso, esta reflexión ontológica y epistémica podría explicarnos algunos fenómenos antropológicos y psicológicos. La prioridad ontogenética y cultural del animismo, o la naturalidad de la concepción antropomórfica de las relaciones causales incluso en el ámbito de la naturaleza (recuérdese que el término griego que nosotros traducimos por causa, «aitía», tiene como su acepción primera la de imputación de responsabilidad a un agente).

BIBLIOGRAFÍA

Acero, J. J. y Calvo T. (eds.), *Actas del Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de W.V.O.Quine,* Universidad de Granada, 1987.
Acero, J. J. «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en Torrevejano, M. (ed.)
— «Teorías del contenido mental», en Broncano, F. (ed.)
Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
Aisenson, A., *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México, Fondo de cultura económica, 1981.
Albert, H., *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen, Mohr, 1987.
Annas, J. y Barnes, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge, University Press, 1985.
Anscombe, E., *Intention*, Ithaca, Cornell University Press, 1958.
Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
— *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002.
Arce, J. L., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Síntesis, 1999.
Arenas, L.; Muñoz, J. y Perona, A. (eds.) (a), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997.
— *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta, 2001.
Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, Edizione a cura di M. Zanatta, Milano, BUR, 1986.
Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
Armstrong, D., *A Materialist Theory of Mind*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1968.

ARMSTRONG, D., «The Nature of Mind», en Floistad, G. (ed.)
ARMSTRONG, D. M., *La percepción y el mundo físico*, Madrid, Tecnos, 1966.
ATKINSON, R. F., «Hume on Mathematics», *Philosophical Quarterly*, núm. 10, 1960.
AUSTIN, J. L., «Intelligent Behavior», en Wood O. P. y Pitcher, G. (eds.)
— *Sense and Sensibilia*, Londres, Oxford University Press, 1962.
— «Sis y puedes», en *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
AYER, A. J., «An Honest Ghost?», en Wood O. P. y Pitcher, G. (eds.)
— *El positivismo lógico*, México, Fondo de cultura económica, 1965.
— *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martíneza Roca, 1971.
— *Russell*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
BARNES, J., *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992.
BARRET, R. B. y GIBSON, R. (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford, Blackwell, 1990.
BECHTEL, *Philosophy of Mind*, Nueva York, Erlbaum, 1988.
BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
BERCIANO, M., *Debate en torno a la postmodernidad*, Madrid, Síntesis, 1998.
BERKELEY,.G., *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Edited by A. A. Luce y T. Jessop. Nelson y Sons, Londres, 1964.
BIRO, J. I. y SHANHAN, W. (eds.), *Mind, Brain and Function*, Sussex, The Harvester Press, 1982.
BLASCO, J. L., «La teoría del conocimiento en el Tractatus», en Sanfélix, V. (ed.) (a).
— *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1973.
BLASCO, J. L. y GRIMALTOS, T., *Teoria del coneixement,* Universitat de València, 1997.
BLASCO, J.L., *Significado y experiencia. La teoría del conocimiento y la metafísica en el positivismo lógico*, Barcelona, Península, 1984.
BLOCK, N. (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, 2 vols., Londres, Methuen, 1980.
— «Troubles with Functionalism», en Block, N. (ed.)
BLOCK, N. y FODOR, J., «What Psychological States are not», en Block, N. (ed.)

Block, N., «What is Functionalism?», en Block, N. (ed.)
Bloch, W., «El concepto de la filosofía en Russell», en Schoenman, R. (ed.)
Bloor, D., *Knowledge and social imagery*, Chicago, University of Chicago, 1976.
Boakes, R. A. y Halliday M. S., «El análisis skinneriano de la conducta», en Borger, R. y Cioffi, F. (eds.)
Bollnow, F. D., *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Buenos Aires, Amorrotu, 1975.
Borger, R. y Cioffi, F. (eds.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1970.
Borst, C. V. (ed.), *The Mind/Brain Identity Theory*, Hong Kong, Macmillan, 1970.
Breton, P., *Historia y crítica de la informática*, Madrid, Cátedra 1989.
Bricke, J., *Hume's Philosophy of Mind*, Edimburgh, University Press, 1980.
Broad, C. D., *The Mind and its Place in Nature*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1925.
Broncano, F. (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995.
— «Presentación», en Broncano, F. (ed.)
— «La naturalización de la razón», en Olivé, L. (ed.)
Bruner, J., *Acts of Meaning*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984.
Bunge, M. y Ardila, R., *Philosophy of Psychology,* Nueva York, Springer, 1987.
Bunge, M., *El problema mente-cerebro*, Madrid, Tecnos, 1985.
Burge, T., «Individualism and Psychology», *Philosophical Review*, vol. XCV, 1, 1986.
— «Individualism and the Mental» *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979.
— «Mind-Body Causation and Explanation», en Heil, J. y Mele, A. (eds.)
Calvo, T., «El sujeto en el pensamiento griego clásico», en Sanfélix. V. (ed.) (b).
Campbell, K., «Evolutionary Epistemology», en Schilpp, P. (ed.)
— *Mind and Body*, Londres, Macmillan, 1971.

CANGUILHEM, G., *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Avance, 1975.
CAREN, S. y GRIMM, R. H.(eds.) *Perception and Personal Identity*, Cleveland, Case Western, 1969.
CARNAP, R., «La antigua y la nueva lógica», en Ayer, A. J. (ed.)
— «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en Ayer, A. J. (ed.)
— *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934.
— «Psicología en lenguaje fisicalista», en Ayer, A. J. (ed.)
— «Testabilty and Meaning» *Philosophy of Science*, vol. 3, 1936.
— *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlín, Weltkreis Verlag, 1928.
— «Empirismo, semántica y ontología», en Muguerza, J. (ed.)
COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Barcelona, Sarpe, 1984.
CORBÍ, J. y PRADES, J. L., «El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente», en Broncano, F. (ed.)
CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980.
— *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1937.
CORNFORD, F., *Teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1983.
COUTURAT, L., *La filosofía de la matemática de Kant*, México, UNAM, 1960.
CRANSTON, M., *John Locke: A Biography*, Londres, Methuen, 1957.
CHACÓN, P. y RODRÍGUEZ, M. (eds.), *Pensando la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
CHAPELL, V. C. (ed.), *The Philosophy of Mind*, Englewood, Prentice-Hall, 1962
CHICHARA, CH. y FODOR, J., «Operationalism and Ordinary Language», en Fodor, J., *Representations*.
CHISHOLM, R., *Human Freedom and the Self*, Kansas, University Press, 1964.
— *Perceiving*, Ithaca, Cornell University Press, 1957
— *Theory of knowledge*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977.
CHOMSKY, N., *Reglas y representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
CHOZA, J., «La dualidad personal. Autor y actor», *Thémata*, núm. 13, 1995.
CHURCHLAND, P, M., *Matter and Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT, 1984.

Churchland, P, M., «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes» *The Journal of Philosophy*, núm. 78, 1981.
— «Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviors», en Greenwood J. D. (ed.)
— *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, University Press, 1979.
— *The Engine of Reason. The Seat of Soul*, Cambridge, MIT, 1995.
Churchland, P. S., «Epistemology in the Age of Neuroscience», *Journal of Philosophy*, núm. 84, 1987.
— *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.) MIT, 1986.
Da Ponte, M., *La unidad del saber en el neopositivismo*, Madrid, G. del Toro, 1969.
Dancy, J., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
Dartigues, A., *La fenomenología*, Barcelona, Herder, 1975.
Darwin, CH., *El origen de las especies*, Barcelona, Bruguera, 1976.
— *El origen del hombre*, Madrid, EDAF, 1981.
Dscal, M. (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1999.
Davidson, D. y Harman, G (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel Dordrecht, 1972.
Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
— *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992.
— *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
Del Castillo, R., *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995.
Dennett, D., *Brainstorms*, Cambridge (Mass.), MIT, 1978.
— *Consciousness Explained*, Nueva York, Littje Brown, 1991.
— *The intentional Stance*, Cambridge (Mass.), MIT, 1987.
— «Current Issues in The Philosophy of Mind» *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, 1978.
— «Comments on Rorty» *Synthese*, 53, 1982.
Descartes, R., *Discours de la méthode*, AyT, vol. VI.
— *Les meditations Metaphysiques*, AyT vol ix.
— *Oeuvres*, Publicadas por Ch., Adam y P. Tannery. (AyT), París, Vrin, 1996.

DESCARTES, R., *Les passions de l' âme*, AyT, vol. XI.
— *Les Principes de la Philosophie*, AyT, vol. IX.
— *Regulae ad directionem ingenii*, AyT, vol. X.
— *Traité de l'Homme*, AyT xi.
DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1982.
DEWEY, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona-México, Planeta, 1993.
DILTHEY, W., «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica», *Obras*, vol. VI, Fondo de cultura económica, 1945.
DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.
DRETSKE, F., «Conscious Experience», *Mind*, vol. 102, núm. 406.
— *Explainig Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge. (Mass.), MIT, 1988.
— *Knowledge and the Flow of Information*, Londres, MIT, 1981.
DREYFUS, H. y RABINOW, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.
DREYFUS, H. L., *Ser-en-el-mundo*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996.
— «Sinn and Intentional Object», en Solomon R. C. (ed.)
ECCLES, J. y POPPER, K., *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1985.
ECHEVERRÍA, J., *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Barcelona, Barcanova, 1989.
ÉVRAND, F., *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, París, Bertrand-Lacoste, 1995.
FAERNA, A., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
FEIGL, H. y SELLARS, W. (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949.
FEIGL, H. y TOULMIN, S., *El legado del positivismo lógico*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1981.
FEIGL, H., «Mind-Body: not a pseudoproblem», en Hook, S. (ed.)
— «Origen y espíritu del positivismo lógico», en Feigl, H. y Toulmin, S.
— «The Logical Character of the Principle of Induction», en Feigl, H. y Sellars, W. (eds.)
FERRATER, J. (ed.), *Las filosofías de L. Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966.

Feyerabend, P., Materialism and the Mind-Body Problem», en O'-Connor, J. (ed.) (b).
Finley, J. N., *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969.
Flanagan, O., «Situations and Dispositions», en Goldman, A. I. (ed.)
— *Varieties of moral personality*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
Flew, A., «Some objections to Cartesian Views of Man», en Sythies, J. R. (ed.)
Florence, M., «Foucault. Michel», en *Le Dictionnaire des philosophes*, París, PUF, 1981.
Flostad, G., «Introduction», en Flostad, G. (ed.)
— (ed.), *Contemporary Philosophy*, *vol. iv*, *Philosophy of Mind*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983.
Fodor, J., *A Theory of content and other Essays*, Cambridge (Mass.), MIT, 1990.
— *La explicación psicológica*, Madrid, Cátedra, 1980.
— *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, 1986.
— *Psychosemantics*, Cambridge (Mass.), MIT, 1987.
— *Representations*, Londres, Harvester Press, 1981.
— *The Language of Thought*, Nueva York, Harper y Row, 1975.
Follesdal, D, *Husserl und Frege*, Oslo, Aschouhg, 1958.
Foucault, M., *A verdade e as normas juridicas*, Río de Janeiro, Pontificia Universidade Catolica, 1978.
— *L' Archéologie du Savoir*, París, Gallimard, 1969.
Frege, G., *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1974.
Gadamer, H. G., *Warheit und Methode*. *Ergänzungen-Register*, Tübingen, Mohr, 1986.
— *Warheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975.
Galilei, G., *Cartas Copernicanas*, Madrid, Alhambra, 1986.
— *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Torino, Einaudi Editori, 1979.
Gaos, J., *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
Garaudy, R., *Dios ha muerto*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973.
García-Baró, M., *Husserl*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
García, A., *La lógica de la experiencia*, Madrid, Tecnos, 1976.
García-Carpintero, M., «El funcionalismo», en Broncano, F. (ed.)

GARCÍA-CARPINTERO, M., *Las palabras, las ideas y las cosas*, Barcelona, Ariel, 1996.
GARDNER, H., *La nueva ciencia de la mente*, México, Paidós, 1988.
GARIN, E., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento Italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989.
GARRIDO, M. (ed.), *Aspectos de la filosofía de Quine*, Valencia, Teorema, 1975.
GEACH, P., *Mental Acts. Their content and their objects*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1957.
GELLNER, E., *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962.
— *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis, 2002.
GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*, Barcelona, Península, 1986.
GIBSON, J., *The ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
GIBSON, R., *The Philosophy of W.V.Quine: An Expository Essay*, Tampa, University of South Florida, 1982.
GILSON, E., *Études sur le role de la pénsée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1951.
— *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, París, Vrin, 1989.
GOCHET, P., *Quine en perspective*, París, Flammarion, 1978.
GOLDMAN, A. I. (ed.), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge, MIT, 1993.
— «The Relation Between Epistemology and Psychology», *Synthese*, núm. 64, 1985.
— «Ethics and cognitive science» *Ethics*, núm. 103, 1993.
— «The Psychology of Folk Psychology», en Goldman, A. I. (ed.)
GOODMAN, N., *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1954.
GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1962.
GRACIA, J. E. (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1998.
GRANT, E., *La ciencia física en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
GRAYLING, A. C., *The Refutation of Scepticism*, Londres, Duckworth, 1985.
GREENLEE, D., «La idea de Locke de la "idea"», en Tipton, I. C. (ed.)
GREENWOOD, J. D. (ed.), *The Future of Folk Psychology. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, University Press, 1991.

Grice, H. P. y Strawson, P. F., «In Defense of a Dogma», *Philosophical Review*, núm. 65, 1956.
Grünbraum, A., «The Duhemian Argument», en Harding, S. (ed.)
Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1968.
Gustafson, D. F. (ed.), *Essays in Philosophical Psychology*, Nueva York, Doubleday, 1964.
Guttenplan, S. (ed.), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort, Suhrkamp, 1975.
— *Técnica y ciencia como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.
— *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997.
Hall, H., «Merleau-Ponty's philosophy of mind», en Floistad, G. (ed.)
Hampshire, S (ed.), *Philosophy of Mind*, Nueva York, Harper y Row, 1966.
— «Critical Review of The Concept of Mind», en Wood, O. P. y Pitcher, G. (eds.)
— «Ryle's The Concept of Mind», en *Freedom of Mind*, Princeton, University Press, 1971.
Hanflind, O., *Filosofía del lenguaje. Significado y uso en los Cuadernos azul y marrón de Wittgenstein*, Universitat de València, ICE, 1982.
Harding, S. (ed.), *Can Theories be Refuted?,* Reidel Dordrecht, 1976.
Hartnack, J., *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1977.
Hechter, M.; Nadel, L. y Michod, R. E. (eds.), *The Origins of Values*, Nueva York, Hawthorne, 1994.
Hegel, G. W. F., *Encyclopädie des Philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner, 1959.
— *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 1952.
— *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Felix Meiner, 1934.
Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Fráncfort, Klostermann, 1975 y sigs.
— *Was ist Metaphysik?,* Gesamtausgabe, vol. 9.
— *Die Frage nach Ding*, Gesamtausgabe, vol. 41.

HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Gesamtausgabe, vol. 5.
— *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, vol. 2.
HEIL, J. y MELE, A. (eds.), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
HEMPEL, C. G., «The logical Analysis of Psychology», en Block, N. (ed.)
HERNÁNDEZ, M., *La semántica de Davidson*, Madrid, Visor, 1990.
HIERRO, J., "El análisis filosófico después de la filosofía analítica" en Muguerza, J. y Cerezo, P. (eds.)
HILL, T.H., *Contemporary Theories of Knowledge*, Nueva York, Ronald, Press, 1961.
HOBBES, T., *Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1929
HOLLIS, H. y LUKES, S. (ed.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
HOOK, S. (ed.), *Dimensions of Mind*, Nueva York, University Press, 1960.
HOOKER, M. (ed.), *Descartes; A Selection of Critical Essays*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.
HOOKWAY, C., *Quine. Language, Experience and Reality*, Norwich, Polity Press, 1988.
HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Edited by Selby-Bigge, Clarendon Press, 1978.
— *Enquiries concerning Human Understanging and the Principles of Moral*, Clarendon Press, Oxford, Edited by Selby-Bigge, 1972.
HUSSERL, E., *Cartesianischer Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, vol. I.
— *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana ii.
— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, vol. VI.
— *Husserliana*, La Haya, Martinus Nijhof, 1962.
— *Logische Untersuchungen*, Husserliana, vols. XVIII-XIX.
— «Philosophie als strenge Wissenschaft», en Husserliana XXV.
— *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, vol. X.
— «Die Encyclopädie Britannica Artikel», Husserliana, vol. IX.

Husserl, E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, vol. III.
Huxley, T. H., *Methods and Results*, Londres, Macmillan, 1989.
Innenarity, D., *Praxis e Intersubjetividad. La teoría crítica de J. Habermas*, Pamplona, Eunsa, 1985.
Iranzo, V., *La naturalización de la epistemología en la obra de W.V.O. Quine*, Universidad de Valencia, Tesis doctoral, 1990.
Itard, J., *Víctor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza, 1990.
James, W., *El significado de la verdad*, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
— *Pragmatismo*, Barcelona, Orbis, 1984.
Johson, M., *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University Press, 1993.
Kant, I., *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
— *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, Félix Meiner, 1956.
Kenny, A., «Cartesian Privacy», en Pitcher, G. (ed.)
Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge, University Press, 1993.
Kleene, S. C., *Introducción a la metamatemática*, Madrid, Tecnos, 1974.
Koffka, K., *Principios de la psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1973.
Kolakowski, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, 1977.
— *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1979.
Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
— *Estudios Galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
Kraft, V., *El círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966.
Krausz, M. (ed.), *Relativism*, Notre Dame, University Press, 1989.
Kripke, S., «Identity and Necessity», en Schwartz, S. P. (ed.)
— «Naming and Necessity», en Davidson, D. y Harman, G. (eds.)
— *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982.
Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
Kroop, G., *Teoría del conocimiento*, México, Uteha, 1961.

LANDGREBE, L., *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
LATOUR, B., *La science en action*, París, Seuil, 1984.
LEE., D. (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, Oxford, Blackwell, 1980
LEENHARDT, M., *Do Kamo*, París, Gallimard, 1970.
LEHRER, K., «Why not Scepticism?», en Pappas, G. S. y Swain, H. (eds.)
LEWIS, D. K., «How to define Theoretical Terms» *Journal of Philosophy*, núm. 67, 1970.
— «An Argument for the Identity Theory» *Journal of Philosophy*, vol. 63, 1966.
— «Psychophysical and Theoretical Terms», en Block, N. (ed.)
LEWIS, G., *L'individualité selon Descartes*, París, Vrin, 1950.
LINDSAY, P. H. y NORMAN, D.A., *Human Information Processing*, Nueva York, Academic Press, 1977.
LIZ, M., «Causalidad y contenido mental», en Broncano, F. (ed.)
— *La vida mental de algunos trozos de materia Teorías de la sobreveniencia de lo mental*, Barcelona, Laertes, 1993.
LOCKE, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Londres, Everyman, 1961.
LORENZ, K., «Kant's Lehre von apriorischen im Lichte geganwerartirger Biologie» *Blatter für Deutsche Philosophie*, núm. 15.
LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
LLINARES, J.B., «Son verdaderos "sujetos" los seres humanos de la Grecia arcaica», en Sanfélix, V. (ed.) (b).
LLOYD, G. E. R. y OWEN, G. E. L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, University Press, 1978.
MACINTYRE, A., «Relativism, Power and Philosophy», en Krausz, M. (ed.)
— *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
MACKIE, J. L., *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
MAKER, W., *Philosophy whithout Foundations*, Nueva York, State University Press, 1994.
MALCOM, N., «Defending Common Sense» *Philosophical Review*, vol. 58, 1949.

Malcom, N., *Dreaming*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1959.
— «Moore and Wittgenstein on the Sense of "I Know"», en *Thought and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
— «Recuerdo de L. Wittgenstein», en Ferrater, J. (ed.)
— «Wittgenstein on the Nature of Mind» *Thought and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
Marrades., J. y Sánchez, N. (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-textos, 1994.
Marrades, J., «Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel», en Sanfélix, V. (ed.) (b).
Marrades, J. y Sanfélix, V., «El método lógico del Fedón», *Revista de Filosofía*, núm. 10, Madrid, 1993.
Martínez-Freire, P. F., *Filosofía actual de la mente*, Málaga, Suplemento 6 de Contrastes, 2001.
Marx, K., *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1994.
Marx, M. H. y Hillix, W., *Sistemas y teorías psicológicas contemporáneos*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
Mcginn, C., *The Problem of Consciousness*, Londres, Blackwell, 1991.
Melden, A. I., *Free Action*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1961.
Merani, A. L., *Historia crítica de la psicología*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1964.
— *Structure du comportement*, París, PUF, 1963.
— *Posibilidad de la filosofía*, Madrid, Narcea, 1979
Millikan, R., *Language, Thought and other biological categories*, Cambridge (Mass.), MIT, 1984.
Mondolfo, R., *Figuras e Ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980.
— *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Buenos Aires, Paidós, 1964.
— *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
Monk, R., *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994.
Montero, F., *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, Departamento de filosofía, 1973.

MONTERO, F., *La presencia humana*, Madrid, G. del Toro, 1971.
— *Objetos y palabras*, Valencia, Fernando Torres, 1976.
MOORE, G. E., *Philosophical Studies*, Londres, Routledge y Kegal Paul, 1922.
— *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972.
MORO, T. (ed.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
— *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
MORPURGO-TAGLIABUE, G., *I processi di Galileo e l'epistemologia*, Roma, Armando, 1981.
MOYA, C., "La evolución de la filosofía analítica" en Muguerza, J. y Cerezo, P. (eds.)
MOYA, E., *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea*, Universidad de Murcia, 1997.
MUGUERZA, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974.
MUGUERZA, J. y CEREZO, P. (eds.), La filosofía hoy, Barcelona, Crítica, 2000.
MUÑOZ, J., *Inventari provisional*, Alzira, Germanía, 1995.
— «Los límites de la creencia», *Thémata*, núm. 16, Sevilla, 1996.
— «Ludwig Wittgenstein y la idea de una concepción científica del mundo» *Revista de Filosofía*, vol X. 1997.
MUÑOZ, J. y VELARDE, J., *Compendio de epistemología*, Madrid, Trotta, 2000.
MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1988.
NAGEL, E., *The Structure of Science*, Nueva York, Hartcourt, 1961.
— *Logic Without Metahaphysics*, Illinois, Glencoe, 1957.
NAGEL, T., «Armstrong on Mind», en Block, N. (ed.)
— *Mortal Questions,* Londres, Cambridge University Press, 1979.
— «Physicalism», en O'Connor, J. (ed.) (b).
— *The View from Nowhere*, Oxford, University Press, 1986.
NAVARRO, J. M., «Sentido de la Fenomenología del espíritu como crítica», en Varios (a), *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, Departamento de Filosofía, 1974.
NEISSER, U., *Cognitive Psychology*, Nueva York, Meredith Publishing, 1967.
NEURATH, O., «Proposiciones protocolares», en Ayer, A. J. (ed.)

Neurath, O., «Sociología en filosofía», en Ayer, A. J. (ed.)
Newton, I., *Optics*, *Opera quae extant omnia*, vol. IV, Stuttgart, Fromman Verlag, 1964.
Nietzche, F., *La voluntad de poder*, *OC* vol. IV, Buenos Aires, Prestigio, 1970.
Noxon, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.
O'Connor, J. (ed.) (a), *Historia crítica de la filosofía occidental*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
O'Connor, J. «Locke», en O'Connor, J. (ed.) (a), vol. IV.
— (ed.) (b), *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*, Nueva York, Harcourt, 1969.
— «Rusell», en O'Connor (ed.) (a) vol. VII.
O'Connor, D. J. y Carr, B., *Introduction to the Theory of knowledge*, Sussex, Harvester Press, 1982.
O'Hear, A., *Karl Popper*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1980.
Olivé, L. (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, 1995.
Ors, C., "La filosofía como contracultura", *XIV congreso de filosofía del país valenciano*, Peñíscola, Marzo, 2002.
Ortega, J., *OC*, Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983.
— *Ideas y creencias*, *OC*, vol. V.
Otero, M. H., "La racionalidad disuelta en la explicación sociológica", en L. Olivé (ed.)
Pappas, G. S., «Some Forms of Epistemological Scepticism», en Pappas, G. S. y Swain, H. (eds.)
Pappas, G. S. y Swain, H. (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell University Press, Londres, 1978.
Parkinson, G. H. R., «Spinoza´s philosophy of mind», en Floistad, G. (ed.)
Parrini, P. (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, The Hague, Kluwer, 1994.
Passmore, J., *100 Years of Philosophy*, Londres, Duckworth, 1966.
Pavlov, I., *Actividad nerviosa superior*, Barcelona, Orbis, 1986.
— *Fisiología y Psicología*, Madrid, Alianza, 1968.
Pears, D., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Londres, Collins, 1967.

PEIRCE, Ch., *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988.
— *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
PETERS, R. S., *The Concept of Motivation*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1960.
PEURSEN, V. C. A., *Body, Soul, Spirit: A survey of the Mind-Body Problem*, Oxford, University Press, 1966.
PIAGET, J., *Psychologie et épistémologie*, París, Gonthier, 1970.
PITCHER, G. (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Londres, MacMillan, 1968.
PLACE, U. T., «Is consciousnes a brain process?», en Borst, C.V. (ed.)
POPKIN, R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
— «The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy», *Review of Metaphysics*, vol. VII, 1953-4.
— «The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge», en Care, N. S. y Grimm, R. H. (eds.)
POPPER, K., *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974.
— *El cuerpo y la mente*, Barcelona, Paidós, 1997.
— *Logik der Forschung*, Viena, Springer, 1934.
— *Sociedad abierta, universo abierto*, Madrid, Tecnos, 1984.
— *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Orbis, 1985.
— *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983.
— *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1974.
PORTA, M., *El positivismo lógico*, Barcelona, Montesinos, 1983.
PRADES, J. L. y SANFÉLIX, V., *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel, 1989.
PRICE, H. H., «Survival and the idea of "another world"», en Smythies, J. R. (ed.)
PUTNAM, H., «Brains and Behavior», en Block, N. (ed.)
— *Mind, Language and Reality*, Cambridge, University Press, 1975.
— «Philosophy and our Mental Life», en Block, N. (ed.)
— *Realism and Reason*, Cambridge, University Press, 1983.
— *Representation and Reality*, Cambridge (Mass.), MIT, 1988.
— *The Many Faces of Realism*, Illinois, Open Court, La Salle, 1987.
— *Reason. Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981.

Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.
Quesada, D., «La concepción teleológica de los estados mentales y de su contenido», en Broncano, F. (ed.)
Quine, W. V. O. y Ullian, J. S., *The Web of Belief*, Nueva York, Random House, 1970.
Quine, W. V. O., «On mental Entities», en O'Connor, J. (ed.) (b).
— *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953.
— *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia, University Press, 1969.
— *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970
— *Pursuit of Truth*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
— «The Nature of Natural Knowledge», en Guttenplan, S. (ed.)
— *The Roots of Reference*, Illinois, Open Court, La Salle, 1974.
— *The Ways of Paradox and Other Essays*, Nueva York, Random House, 1966.
— *Theories and Things*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981.
— *Word and Object*, Cambridge (Mass.), MIT, 1960
Quinton, A., «The Problem of Perception», en Warnock, G. J. (ed.)
Rábade, S., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Akal, 1995.
Rabossi, E. (ed.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995.
— «La tesis de la identidad mente-cuerpo», en Broncano, F. (ed.)
Randall, J. H., *The Career of Philosophy*, Nueva York, Harper, 1962.
Redondi, P., *Galileo herético*, Madrid, Alianza, 1990.
Reed, E. S., «Why Ideas are not in the Mind: an introduction to ecological epistemology», en Shimoni, A. y Nails, D. (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Reidel Dordrecht, 1987.
— «Descartes' corporeal ideas hypothesis and the origin of scientific psychology» *Review of Metaphysics*, núm. 35, 1982.
Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind*, Londres, University of Chicago Press, 1970.

RENAUT, A., *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.
RESCHER, N., *Razón y valores en la era científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999.
RICOERUR, P., *Le discours de l'action*, París, CNRS, 1977.
— *Du texte a l'action. Essais d' hermenutique. II,* París, Seuil, 1986.
— «La identidad narrativa», *Diálogo filosófico*, núm. 24, 1992.
— *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.
ROBBERECHTS, L., *El pensamiento de Husserl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
RÖD, W., *La filosofía dialéctica moderna*, Pamplona, EUNSA, 1977.
RODIS-LEWIS, G., «The Limitis of Mechanism in Descartes», en Hooker, M. (ed.)
RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1994.
ROEDIGER, H. y CRAIK, F. (eds.), *Varieties of Memory and Consciousness*, Erlaubm, New Jersey, Hillsdale, 1989.
ROHDE, E., *Psique*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.
— «Mind-Body Identity, Privacy and Categories», en O'Connor, J. (ed.) (b).
— *Consecuences of Pragmatism*, Minnesota, University Press, 1982.
— «Contemporary Philosophy of Mind», *Synthese*, 53, 1982.
— *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.
— *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, 2 vol., Cambridge, University Press, 1991.
— *Objectivity, relativism and truth. Philosophical Papers*, 1, vol., Cambridge, University Press, 1991.
— *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University Press, 1967.
ROSENBERG, J. F., «Willfrid Sellars' philosophy of mind», en Floistad, G. (ed.)
ROSENBLUETH, A., *Mente y cerebro*, México, Siglo XXI, 1970.
ROSENTHAL, D., «Two Concepts of Consciousness» *Philosophical Studies*, núm. 49, 1986.
RUSE, M., *Taking Darwin Seriously*, Oxford, Blackwell, 1986.

Russel, B., *Analysis of Mind*, Londres, Allen y Unwin, 1921.
— *My Philosophical Development*, Londres, Allen y Unwin, 1959.
— *Mysticism and Logic*, Londres, Allen y Unwin, 1918.
— *The Principles of Mathematics*, Cambridge, University Press, 1903.
— *The Problems of Philosophy*, Londres, Home University Library, 1912.
— *The Scientific Outlook*, Londres, Allen y Unwin, 1931.
— *Human Knowledge*, Londres, Allen y Unwin, 1948.
— *Logic and Knowledge*, Londres, Allen y Unwin, 1956.
Ryle, G. (ed.), *La revolución en filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
— *Dilemmas*, Cambridge, University Press, 1954.
— «La phénoménologie contre The Concept of Mind», en *La philosophie analytique*, París, Minuit, 1962.
— *The Concept of Mind*, Londres, Methuen, 1949.
Sacristán, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.
Sánchez, D., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Dykinson, 2001.
Sánchez, N. y Sanfélix, V., «Interpretación: radical y cultural», en M. Dascal (ed.)
— «Matemáticas, intuición y Dios en Descartes», *Pensamiento,* núm. 156, 1983.
— «A-priori, deducción y experiencia», *Cuadernos de Filosofía y ciencia*, núm. 4, 1983.
Sánchez, N., *Memoria para el concurso oposición a la plaza de profesor titular de filosofía (Teoría del conocimiento),* de *BOE* del 23 de abril de 1987.
San Agustín, *De Trinitate*, Madrid, BAC, 1985.
San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
Sanfélix, V. (ed.) (a), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pre-textos, 1993.
— (ed.) (b), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-textos, 1997.
Sanfélix, V., «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana.», en Marrades, J. y Sánchez, N. (eds.)

SANFÉLIX, V., « El impacto de la revolución científica», *Ethos Educativo*, núm. 9, 1995.
— «Etnocentrismo y barbarie» *Cuadernos de filosofía y ciencia*, núms. 23/24, Valencia, 1994.
— *Hume. Textos cardinales*, Barcelona, Península, 1986
— «La crítica de la razón teológica y el destino trágico de Galileo», *Pensamiento*, vol. 50, 1994.
— «Las personas y su identidad», *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 28, 1994.
— «Naturaleza humana y conducta. Un análisis crítico de la filosofía de B.F. Skinner», *Theoria*, vol. VII, 1992.
— «P. F. Strawson, un metafísico tolerante», Introducción a P. F. Strawson, *Análisis y Metafísica*, Barcelona, Paidós, 1997.
— «Panorama actual de la filosofía analítica de la mente: funcionalismo y experiencia», en Torrevejano, M. (ed.)
— «Persona y cosificación», en Chacón, P. y Rodríguez (eds.)
— «Reductio ad vacuum», *Anuario Filosófico*, núm. 28.
— «Sujeto empírico e intensión en el Tractatus», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, núms. 3/4, Valencia, 1984.
— «La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo», en Arenas, L; Muñoz, J. y Perona, A. J. (eds.) (b).
— «Los límites de la lógica», en Sanfélix, V. (ed.) (a).
— *Proyecto docente e investigador presentado para el concurso a la plaza de profesor titular de filosofía (Teoría del conocimiento: filosofía de la mente),* de *BOE* del 18-XI-85.
— «El proyecto filosófico del primer Wittgenstein», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, núms. 9/10.
— *Razón y escepticismo*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1983.
— ¿Qué es ser rojo?, *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, números 15/16, Valencia, 1989.
— «Sensación y percepción», en L. Villoro (ed.)
— «Relativismo, identidad y sujeto», en L. Arenas, J. Muñoz y A. Perona (eds.) (a).
— «Anti-historicismo», *Cuadernos de Filosofía y ciencia*, Valencia, 2001.
— "Wittgenstein: ¿filósofo ruritano?", *Primer encuentro hispanoluso de filosofía*, Cáceres, octubre de 2001.

Schkter, D., «On the relation between memory and consciousness: dissociable interactions and conscious experience», en Roediger, H. y Craik, F. (eds.)
Schilpp, P. (ed.), *The Philosophy of K. Popper*, Illinois, La Salle, Open Court, 1974.
Schilpp, P. A. y Hahn, L.E. (eds.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, Illinois, Open, Court, La Salle, 1986.
Schkick, M., «Sobre el fundamento del conocimiento», en Ayer, A. J. (ed.)
— «El viraje de la filosofía», en Ayer, A. J. (ed.)
— *Philosophical Papers*, Reidel Dordrecht, 1979.
— «El viraje de la filosofía», en Ayer, A. J. (ed.)
Schoenman, R. (ed.), *Homenaje a Bertrand Russell*, Barcelona, Oikos-Tau, 1968.
Schwartz, S. P. (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
Searle, J., «Mente y cerebros sin programas», en Rabossi, E. (ed.)
— *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT, 1992.
Sellars, W., *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.
Shaffer, J., *Philosophy of Mind*, Englewood, Prentice-Hall, 1968.
Sheehan, T., «Heidegger's Philosophy of Mind», en Floistad, G. (ed.)
Skinner, B. F., *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1971.
— «Cognitive Science and Behaviorism», *British Journal of Psychology*, núm. 76, 1985.
— *Más allá de la dignidad y la libertad*, Barcelona, Fontanella, 1972.
Smart, J. J. C., *Philosophy and Scientific Realism*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1963.
— «Sensations and Brain Processes», en Borst, C. V. (ed.)
Smolensky, P., «La estructura constitutiva de los estados mentales conexionistas: una respuesta a Fodor y Pylyshyn», en Rabossi, E. (ed.)
Smythies, J. R., «People are what you meet», en Smythies, J. R. (ed.)
— (ed.), *Brain and Mind. Moderns concepts on the Nature of Mind*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1965.

SOLOMON, R, C. (ed.), *Phenomenology and Existentialism*, Nueva York, Harper y Row, 1972.
SOLL, I., *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago-Londres, University Press, 1969.
SOSA, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
STICH, S., *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge (Mass.), MIT, 1983.
— «Moral Philosophy and mental representation», en Hechter, M.; Nadel, L. y Michod, R. E. (eds.)
STOKES, G., *Popper. Philosophy, Politics and Scientific Method*, Cambridge, Polity Press, 1998.
STRAWSON, P., *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983.
— *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Londres, Methuen, 1974.
STRAWSON, P. F., «Does Knowledge Have Foundations?», en *Conocimiento y creencia*, Valencia, Teorema, 1974.
— *Los individuos*, Madrid, Taurus, 1989.
— *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
— *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, Londres, Methuen, 1985.
— *Analysis and Metaphysics*, Oxford, University Press, 1991.
STROUD, B., «Kantian argument, conceptual capacities and invulnerability», en Parrini, P. (ed.)
— «Transcendental Arguments», *The Journal of Philosophy*, núm. 9, 1968.
— *El escepticismo filosófico y su significación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
STUART MILL, J., *An Examination of Sir Williams Hamilton's Philosophy*, Toronto, University Press, 1979.
SZILASI, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
— *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
— «Rationality», en Hollis, H. y Lukes, S. (ed.)
— *Sources of the Self*, Cambridge, University Press, 1989.
— *Action and Purpose*, New Jersy, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1966.

Tienson, J. L., «Una introducción al conexionismo», en Rabossi, E. (ed.)
Tipton, I. C. (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
Tolmam, E. C., *Purposive Behavior in Animals and Men*, Nueva York, Appleton, 1932.
Toribio, J., «Eliminativismo y el futuro de la psicología popular», en Broncano, F. (ed.)
Torretti, R., *Manuel Kant*, Buenos Aires, Charcas, 1980.
Torrevejano, M. (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Universidad de de Santiago de Compostela, 1991.
— «Kant», en Gracia, J. E. (ed.)
— «Teología y ciencia "universal y primera" en Aristóteles», en prensa.
Toulmin, S., «Del análisis lógico a la historia conceptual», en Feigl, H. y Toulmin, S.
Tranc-Duc-Tao *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
Turing, A. M., *¿Puede pensar una máquina?,* Valencia, Cuadernos Teorema, 1974.
Unger, P., «A Defense of Skepticism», en Williams, M. (ed.)
— *Ignorance*, Oxford, University Press, 1975.
Ureña, E. M., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998.
Varios.(a) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
— *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus*, Teorema, Valencia, 1972.
Villanueva, E. (ed.), El argumento del lenguaje privado, México, UNAM, 1979.
— «Conciencia», en Broncano, F. (ed.)
Villoro, L. (ed.), *El conocimiento*, Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, 1999.
Vlastos, G., Plato, *A collection of critical Essays*, Notre Dame, University Press, 1987.
Vuillemin, J., «On Duhem's and Quine's Thesis», en Schilpp, P. A. y Hahn, L. E. (eds.)

WAISMANN, F., *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
— «Logische Analyse der Wahrscheinlich-keitbegriffs», *Erken-ntnis*, vol. I, 1930-1931.
WARNOCK, G. J. (ed.), *The Philosophy of Perception*, Oxford, University Press, 1967.
WATKINS, J. W. N., *Hobbes*, Madrid, Doncel, 1972.
WATSON, J. B., *El conductismo*, Buenos Aires, Paidós, 1947.
WATSON, R.A., «The Breakdown of Cartesian Metaphysics», *Journal of the History of Philosophy*, núm. 1, 1963.
WEBER, M. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
— *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.
WEINBERG, J., *An Examination of Logical Positivism*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1936.
WELLMER, A., *Finales de partida*, Madrid, Cátedra, 1996.
WHITE, A.R., *The Philosophy of Mind*, Nueva York, Random House, 1967.
WIITGENSTEIN, L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
WILKES, K., «Functionalism, Psychology and the Philosophy of Mind», en Biro, J. I. y Shanhan, W. (eds.)
WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.
WILLIAMS, M. (ed.), *Scepticism*, Dartmouth, Brookfield, 1993.
WINCH, P., *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1958.
WISDOM, J., *Problems of Mind and Matter*, Cambridge, University Press, 1934.
WITTGENSTEIN, L., *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1968.
— *Diario Filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982.
— *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell, 1964.
— *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.
— «Some Remarks on Logical Form» *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 9, 1929.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1987.
— *Vermichte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
— *Zettel*, México, UNAM, 1981.
— *Philosophische Untersuchungen*, Barcelona, Crítica, 1986.
Wood, O. P. y Pitcher, G. (eds.), *Moderns Studies in the Philosophy: Ryle*, Londres, 1971.
Woozley, A. D., *Theory of Knowledge*, Londres, Hutchison, 1967.
Wright, G. H. V., *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1971.